

# GNOSTISCHE MYSTERIEN

EIN BEITRAG  
ZUR GESCHICHTE DES CHRISTLICHEN  
GOTTESDIENSTES

VON

DR. LEONHARD FENDT

CHR. KAISER VERLAG IN MÜNCHEN







# Gnostische Mysterien

Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen  
Gottesdienstes

Von

Dr. theol. Leonhard Fendt

1                      9                      2                      2

---

CHR. KAISER VERLAG IN MÜNCHEN







Die Einzelheiten der gnostischen Abendmahle sind bekannt genug; aber noch lange nicht am Ende ist der Versuch sie zu deuten und aus ihnen Aufschlüsse über dunklere Entwicklungen der eigentlichen Christen-Eucharistie zu gewinnen. Diese gnostischen Feiern muten, trotz allem echten Heidentum in ihnen, immer wieder an wie alte schwerverständliche Kommentare zum christlichen Abendmahl und seinem Abkömmling, der Messe. Diese Kommentare zu lesen, ist reizvoll, weil aus ihnen Ahnungen von Zusammenhängen aufsteigen, die sonst nirgends zu gewinnen sind. Freilich gelangt man dabei selten bis zum festen Kontinent der Historie, man bleibt nur allzuoft auf den Dämmerinseln der Wahrscheinlichkeit, Möglichkeit, Vermutung. Aber lieber eine halbe Wahrheit als gar keine, damit nicht Willkür und Fälschung über die dunkleren Entwicklungen des Abendmahls und der Messe das Feld behalten.

# I.

## Primitive Synkretismen.

Am tiefsten steht man im Primitiven mit der Feier der Phibioniten des Epiphanius (haer. 26, 4. 5 ed. Holl I. 280 ff.); aber es sind deutliche Beziehungen zum christlichen Abendmahle da. Unter A. stehe der Verlauf des Phibioniten-Mahls, unter B. seien die Beziehungen zu Äußerungen der christlichen Form angemerkt.

### A.

1. Ein üppiges Mahl mit Fleisch und Wein: „sie setzen an Fleischschmaus und Weintrunk reichliche Genüsse vor, auch wenn sie arm sind“.

Daran sättigt man sich übermäßig: „wenn sie nun dabei miteinander getafelt und sozusagen die Adern toll und voll haben (τὰς φλέβας τοῦ κόρου ἐμπλήσαντες ἑαυτῶν) . . .

### B.

1. Ein wirkliches Sättigungsmahl für Reich und Arm, cf. 1. Kor. II, 21 f.; Did. IX u. X.

Vgl. das „nach dem Vollesen“ (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι) Did. X 1.



2. Nach der Sättigung kommt das „Religiöse“; es spricht der Ehemann zu seiner Gattin: „Stehe auf, tue die Agape mit dem Bruder“ (ποιήσον τὴν ἀγάπην μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ). „Die Unseligen aber vermischen sich . . .“

3. „Es nehmen das Weib und der Mann das männliche Sperma (τὴν ῥύσιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἄρρενος) in ihre Hände und treten hin, blicken zum Himmel auf und, die Unreinheit über die Hände hin tragend, sprechen sie: „Wir bringen dir (ἀναφέρομεν) diese Gabe dar, den Leib des Christus.““

4. „und so essen sie es und kommunizieren (μεταλαμβάνοντες) ihre eigene Schande und sprechen: „Das ist der Leib des Christus und das ist das Pascha, um dessen willen unsere Leiber leiden (πάσχει) und gezwungen sind zu bekennen (ὁμολογεῖν) das Leiden (πάθος) des Christus.““

5. „Ebenso aber (machen sie es) mit dem vom Weibe, wenn das Weib die Blutperiode hat, so wird das von ihm abgegangene Monatsblut seiner Unreinheit gesammelt, und sie essen es ebenso gemeinsam. Und sie sprechen: „Das ist das Blut des Christus.““

2. Der Bruderkuß als ἀγάπη im reinsten Sinn bei Justin. Vgl. Brightman, Liturgies eastern and western I 568.

3. Prosphora, vgl. Irenäus adv. haer. IV, 18, 5. Zur Fassung vgl. das *Qui pridie* der römischen Messe: „er nahm das Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände und die Augen zum Himmel erhoben . . .“

4. Kommunion mit Spendeformel und Anamnese des Todes des Herrn (1. Kor. 11, 26).

5. Offenbar derselbe Ritus wie 1.—4., hier mit dem Blute, aber verkürzt angegeben.

(Zum „Opfer“ vgl. Did. XIV 1. 2.)

(Dazu haer. 26, 16: „ihr sogen. Opfer“, ἡ παρ' αὐτοῖς λεγομένη θυσία.)

Hier ist zweierlei wie selbstverständlich beieinander, Primitives und Christliches; sehen wir uns zunächst das Primitive an. Die Hauptsache ist bei diesen Phibioniten nicht die Vereinigung von Mann und Weib, sondern der Genuß jener schauerlichen Elemente: auf diesen Genuß zielt alles ab, nicht auf Obszönitäten als solche. Das wird besonders deutlich im Falle 5, wo ersichtlich das gleiche Ritual vorausgesetzt ist, aber von einer Vereinigung von Mann und Weib nicht die Rede sein



kann. Das läßt sich auch dartun aus einer dritten Feier, die sie „das vollkommene Pascha“ nennen; diese dritte Feier erscheint wie eine Ergänzung und Erklärung der beiden anderen: ist nämlich trotz allem ein Kind erzeugt worden, so wird die heilige Speise des dritten Mahles dies Kind sein! Aus jeder so zufällig Mutter gewordenen Frau wird der Embryo herausoperiert, zerhackt, mit Honig, Pfeffer, Öl und Wohlgerüchen präpariert, und jeder ißt mit dem Finger davon. Und danach beten sie zur Danksagung die Formel: „Der Archon der Begierde vermochte uns nicht zu narren, nein, wir haben die Sünde des Bruders aufgelesen, *συνελέξαμεν τὸ παράπτωμα τοῦ ἀδελφοῦ*.“ (Epiph. haer. 26, 5.) Man freut sich, den Archon der Begierde überlistet zu haben! Also ist der Zweck dieses Kindermahles Bekämpfung der Archonten; also ist auch der Zweck der beiden anderen Feiern Bekämpfung der Archonten, d. h. Sündentilgung; denn wenn sie Erfolg hatten, war die dritte Feier nicht not. Nun kennen wir eine Bekämpfung der Archonten in der Form der „Auflösung des Gebotes“, der *κατάλυσις τῆς ἐντολῆς*, die der alexandrinische Klemens von den Antitakten und Nikolaiten aussagt <sup>1)</sup>: was der Vatergott schuf, war alles gut; aber ein Untergott mischte das Böse darein; von diesem Untergotte stammen die Gebote; wenn er nun sagt: du sollst nicht ehebrechen — so heißt es für Anhänger des Vatergottes: laßt uns ehebrechen zur Auflösung seines Gebotes! Diese Auflösung des Gebotes wird tatsächlich auch bei unseren Phibioniten geübt; der Archon der Begierde will, daß Kinder erzeugt werden — darum wird alles getan, um die Kindererzeugung zu verhindern. Es ist dies aber noch viel mehr als eine *κατάλυσις τῆς ἐντολῆς*, es ist geradezu eine *κατάλυσις τοῦ ἔργου* des Archons der Begierde, eine Auflösung seines Werkes. Denn die Kindererzeugung mehrt das Reich des Archons; der Archon ist als Menschengeschöpfer gedacht: dem Archon Kinder zeugen, *σπεύρειν τέκνα τῷ ἄρχοντι*, sagt das „Philippus“-Evangelium dieser Gnostiker (haer. 26, 13); man spottet des Archons, indem man die Menschengeschöpfung verhindert. Darum müssen die Zeugungssubstanzen (und der Gnostiker rechnet dazu auch die *καταμήνια*) so oft als möglich hervorgebracht werden, um so oft als möglich ihrem eigentlichen Zwecke entzogen zu werden; darum werden sie beseitigt, genossen. Und darum ist es ein *παράπτωμα*, eine Sünde des Bruders, daß er jene Kräfte schaffend sein ließ; allein im Embryo-Mahl wird diese Sünde wiederum gesammelt (*συνλέγειν*), alles rückgängig gemacht. Der Terminus *συνλέγειν* besagt also mehr als Liber-



tinismus, besagt eine *κατάλυσις τοῦ ἔργου* des Archons, was das „Philippus“-Evangelium hochgemut so ausdrückt: ich habe ihn entwurzelt, *ἐξεῤῥίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ*. Doch sind die Zeugungskräfte an und für sich gut, sind etwas Himmlisches: bloß die Schaffung neuer Menschen durch sie, also ihr Werk, ist schlecht; denn es ist das Werk des Archons dieser Welt. Er ließ durch die anderen Götter, Engel und Dämonen die Zeugungskräfte aus dem obersten Himmel stehlen — so allein kann er Menschengeschöpfer sein! Aber er sollte nicht; die Zeugungskräfte sind „ObereKräfte“, *ἄνω δυνάμεις*, sind Teile der großen Allmutter, der oberen Mutter: ihr müssen sie wiederum zuge- tragen werden, dem Archon und seinem Anhang müssen sie wieder entrissen werden. So verkündet es die Noria-Sage dieser Gnostiker (haer. 26, 1), die die Leiden der Noria, der Gattin des Noe, die nicht in die Arche gelassen wurde, damit erklärt, daß Noe ja dem Archon dieser Welt diene, Noria aber den *ἄνω δυνάμεις* — darum wurde sie vom Archon dieser Welt verfolgt. Dreimal zündete sie die Arche an, und bedeutete uns damit „daß man, was der Archon dieser Welt geschaffen und was durch die anderen Götter, Engel und Dämonen, seine Ge- nossen, von der oberen Mutter geraubt worden war, sammeln muß von der in den Körpern befindlichen Kraft durch den Ab- fluß der männlichen und weiblichen Säfte“. Also: der Same ist gut, das Werk der Zeugung aber schlecht; denn der Same ist Kraft der Allmutter, das Werk aber ist Kraft des Archons dieser Welt mit gestohlenem Gute. Darum sprechen die Niko- laiten (haer. 25, 3): „Wir sammeln die Kraft der Prunikos aus den Körpern durch die Zeugungssäfte und Monatsflüsse.“ Diese Nikolaiten, mit denen die Barbelo-Gnostiker des Irenäus (adv. haer. I 29) nicht verwechselt werden dürfen, sind aber keine anderen als die Phibioniten oder die „Gnostiker“ (auch Epiphaner, Stratiotiker, Levitiker, Borboriten genannt, haer. 25, 2) — nach Lipsius hat Epiphanius willkürlich haer. 25 und 26 getrennt, als handle es sich um zweierlei (C. Schmidt TU VIII S. 579 f.). Gerade nach den Nikolaiten ist das *συνλέγειν* auch Haupttätigkeit der Barbelo selbst: „Diese (sc. die Bar- belo) erscheine immer den Archonten in besonderer Schönheit und raube ihnen ihr Sperma durch Lust-Erguß, um auf diese Weise die in verschiedene (Menschen) gesäte Barbelokraft wieder an sich zu bringen“ (haer. 25, 2)<sup>2)</sup>. Man begreift: die Weltentwicklung ist ein ungeheurer Fehlschlag, die Erlösung kommt nur durch Zurücknahme des im All Wirksamen; die Erlösung soll und darf nicht der Entwicklung helfen, sondern



muß durch das *συνλέγειν* dem großen *ἀνακομίζειν* der Allmutter Barbelo dienen. Und wer so das *ἀνακομίζειν* der Allmutter mittut, der hilft sich selbst, der erlöst sich selbst, der sammelt sich selbst, denn sein eigenstes Bestes ist identisch mit der Kraft der Barbelo. Im „Evangelium der Eva“ (haer. 26, 3) wird darum das *συνλέγειν* so umschrieben: „Ich stand auf einem hohen Berge, da sah ich einen Menschen, der war groß, und einen anderen, der war klein . . . und er sprach: Ich bin du und du bist ich, und wo du bist, da bin ich auch, und in alle bin ich gesät. Und wo immer du willst, sammelst du mich, und wenn du mich sammelst, so sammelst du dich.“ Im Samen liegt nämlich die Psyche; Psyche aber ist das Eigentliche in allem; alles hat eine Psyche, die man in sich aufnehmen kann; so ist die Barbelo die Weltpsyché, von der alles, was Psyche ist, herkommt <sup>3)</sup>. Von dem Archon dieser Welt aber stammt das Fleisch, alles Fleisch, d. h. alles was Einkleidung der Psyche ist: und dies ist dem Untergang geweiht. So wird die Religion des *συνλέγειν* eben die Retterin alles Psychischen. „Das Fleisch vergeht und wird nicht mehr erweckt, es ist des Archons. Die Kraft aber in den Katamenien und Zeugungskraften ist die Psyche: die Psyche wollen wir sammeln, wenn wir jene essen; und wenn immer wir sonst essen, Fleisch oder Gemüse oder Brot oder sonst etwas, so erweisen wir damit den Geschöpfen Gnade, wir sammeln ja so aus allen die Psyche und übertragen sie mit uns selbst in den Himmel“ (haer. 26, 9). Wenn sie Fleisch essen z. B., sprechen sie dazu: „damit wir Erbarmen üben an unserem Geschlecht“ — denn die Psyche ist in allen Geschöpfen dieselbe, in gutem und bösem Getier, in Fischen, Schlangen und Menschen, im Gemüse ebenso wie in den Bäumen. So erst ist das *συνλέγειν* weltumspannend, eine kosmische Erlösung, eine Religion, eine Gnosis: wer diese Gnosis übt, der findet das Heil, ihm können die Archonten nichts anhaben, wenn er im Tode zum Himmel fährt. „Beim Scheiden von hinnen muß die Psyche durch die Archontenschar hindurch, kommt aber nicht durch . . . wenn aber einer in dieser Gnosis lebte und sich selbst aus dem Kosmos sammelte (*συνλέγειν*) durch die Monatsflüsse und die *ῥύσεις τῆς ἐπιθυμίας*, der wird hier nicht festgehalten, sondern schreitet über die genannten Archonten hinaus . . . und so schreitet er hinüber in den oberen Teil, wo die Mutter der Lebendigen, Barbero oder Barbelo, weilt: das ist der Seele Heil“ (haer. 26, 10) <sup>4)</sup>. So wird schließlich deutlich, daß das *συνλέγειν* fast ganz positiv ist, nicht auf die Verderbung des Samens, die Ruinierung der Zeugungs-



säfte hinaus will, sondern auf eigene Vergottung, Krafterhöhung, *supernaturatio* mittels des Genusses der in den Zeugungssäften waltenden *ἄνω δύναμις* der Barbelo; die Phibioniten berufen sich darum auf Ps. 1, 3, verstehen den Vers von der *ἀπόρροια τῆς ἡδονῆς* und deuten den Schlußsatz: „und sein Laub wird nicht abfallen“ so: „ja, wir lassen es (sc. τὸ σπέρμα) nicht zu Boden fallen, sondern essen es selbst“ (haer. 26, 8). Denn das ist das einzige Negative, *κατάλυσις τῆς ἐντολῆς καὶ τοῦ ἔργου*: die Verhinderung des Werdens eines Menschen; die positive Hauptsache aber ist diese: Teilhaben an den göttlichen Kräften des Alls. Darum hielten sie das Gebet für besonders kräftig, wenn die Hände des Betenden mit dem Urstoff der geheimnisvollen Weltmacht bestrichen waren: „wenn sie nämlich wieder einmal ihre Raserei miteinander haben, dann bestreichen sie ihre Hände mit der Schamlosigkeit des Abflusses, erheben sich, und mit den besudelten Händen beten sie nun, am ganzen Leibe nackt, und meinen durch solche Praxis bei Gott Erhörung zu finden“ (haer. 26, 5).

Die Sache ist trotz ihres abscheulichen Aussehens ganz ernst zu nehmen; ersichtlich handelt es sich um einen mana-Glauben, der die geheimnisvolle Macht besonders in den Zeugungskräften fand. Zeugung und Geburt sind heute noch primitiven Völkern ein Gebiet des Geheimnisvollen, Mächtigen, Gefährlichen, die Zeugenden oder doch die Gebärenden der Macht näher als sonst, wie Krieger im Streit oder Jäger auf der Jagd. Die Phibioniten sahen die geheimnisvolle Macht in den Zeugungsstoffen selbst; diese waren ihnen *ἄγρια* im Ursinn des Wortes, machtgeladen. Solcher Glaube ist, wenn man von den heutigen Primitiven aus die immerhin nicht seltenen Andeutungen in der Literatur der Alten verstehen will, in frühen Zeiten Gemeingut der Menschheit gewesen <sup>5)</sup>; aber nur hier, bei den Phibioniten, hat sich um diesen Glauben eine Kultgemeinde geschart. Wie das so geht: jeder Gedanke wird irgendwo einmal ausschließliche Hauptsache. Doch können wir den Grund vermuten, warum die Phibioniten den Sperma-Kult zur Hauptsache machten. Der Sperma-Kult erscheint bei den Phibioniten verbunden mit dem Dienst der asiatisch-ägyptischen Muttergöttin (Mami bei den Sumerern, Ishtar in Babylon, Magna Mater, Kybele, Ma, Ammas in Kleinasien, Große Mutter in Karthago, Isis in Ägypten, Demeter bei den Griechen, Astarte bei den Syrern, Anahita bei den Persern, Alilat bei den Nabatäern, Kwannyin im indischen, Kwannon im japanischen Buddhismus). Die Phibioniten, deren Gemeinschaft in Syrien



entstand (dort hießen sie Koddianer) und sich einerseits nach Armenien, anderseits nach Ägypten verpflanzte, kannten die Muttergöttin als „die obere Mutter“ (*ἡ ἄνω μήτηρ*, d. h. die im Pleroma befindliche Mutter); aber auch Sophia, Prunikos und Barbelo sind ihnen nichts anderes als die große Muttergöttheit selbst, obgleich diese Namen eigentlich der Verdoppelung der oberen Mutter, einer aus dem Pleroma gefallen Kraft, gehören. Ja, Barbelo scheint der bei ihnen gebräuchlichste Göttername gewesen zu sein; vielleicht ist das Wort eine Verstümmelung von *Παρθένος* (Bousset), da nach der Lehre der eigentlichen „Gnostiker der Barbelo“ (Iren. I 29) die Barbelo (mit dem unaussprechlichen Vater) in einem jungfräulichen Geist ist; vielleicht ist es ein hebräisches Kunstwort „in den Vier ist Gott“, da tatsächlich im System der echten Barbelioten die vier Lichter eine Rolle spielen, die den Autogenes umgeben; möglich auch, daß das Wort eine Spielerei mit *bar* und *baal* darstellt, um so mehr als die Ennoia bei den Ophiten des Irenäus „Sohn“ heißt (I 30). Jedenfalls aber haben die Phibioniten diese Bezeichnung von anderen übernommen, etwa von den echten Barbelioten des Irenäus; denn die Phibioniten dienten der Barbelo nicht mit hohen Gedanken, sondern eben mit ihrem Sperma-Kult. Dieser Sperma-Kult konnte nun im Schatten der Muttergöttin um so eher gedeihen, als gerade die syrische Astarte mit heiliger Prostitution verehrt wurde. Der antiken Welt scheint zudem äußerste Schamlosigkeit mitunter ebenso sakral vorgekommen zu sein als äußerste Askese; es ist bezeichnend, daß ein ägyptisches Evangelienfragment aus Oxyrhynchos (No. 655; cf. Reitzenstein, H. W. 66—72) sogar Jesus zum Verkündiger dieser Idee stempelt: „es sagen seine Jünger zu ihm: wann wirst du uns sichtbar sein, wann werden wir dich schauen? Er antwortet: wann ihr euch auszieht und schämt euch nicht mehr“. So wird auch die asiatische Muttergöttheit „bald als die wilde Göttin der wollüstigen Liebe und des üppigen Naturlebens“ genommen, „bald als die reine Himmelskönigin, als die jungfräuliche Göttin“ (Bousset, RE Pauly-Wissowa-Kroll VII, 1513 ff.); man konnte sie durch kultische Ausschweifung, man konnte sie durch Askese ehren. Der eigentliche Grund dafür liegt darin, daß die Muttergöttin von Haus aus eine Naturgöttheit ist, eine Natur-„Macht“, der alles dient, was in gewaltigem Sinne „Macht“ ist: der mit seiner Natur in wahnsinniger Ausschweifung Mächtige, wie der mit seiner Natur in bewunderter Selbstbeherrschung Mächtige. Die Verehrung der Muttergöttin war den Phibioniten mit ganz



Syrien so selbstverständlich wie Religion überhaupt; sie durch Sperma-Kult zu ehren, war ihr besonderes Fündlein. Spekuliert haben die Phibioniten nicht viel; immerhin aber wußten sie aus ihrem obszönen Tun geradezu die Lösung des Welt-rätsels zu demonstrieren; von der sexuellen Seite des Lebens aus kommen sie — man denkt an ganz Moderne! — zu einer Erklärung und Erlösung des Weltleides. Und zwar nicht wie die Heutigen durch eine Theorie, sondern durch einen religiösen Kult, durch ein Sakrament des Spermas; bei diesem Sakrament spielt weder Glaube noch Gedanke eine Rolle, sondern der Stoff allein, das Sperma: das Essen des Spermas vereinigt mit der heimlichen Macht der Welt. In den *γοιαί* liegt ja die Psyche, der „Seelenfunke“, die Kraft der Allmutter, also das Göttliche, würde man heute sagen. Da man aber nicht anders dieser Kraft teilhaft wird, denn im Kulte, im religiösen Verkehr, in der Zugehörigkeit zum phibionitischen Bund, so ist die Religion des *συλλέγειν* nicht bloß Mystik überhaupt, sondern speziell Kultmystik; Mystik, weil auf naturhafte Einigung mit dem „Göttlichen“ ausgegangen wird; Kultmystik, weil diese Einigung nur im geregelten Kult der Phibioniten gelingt. Da wir keinen Grund haben die Phibioniten, Ausläufer der Antike, für Heuchler zu halten, muß diese Kultmystik auch ihren Zweck erfüllt haben; sie muß den Mysten wirklich in Schauern die letzte Kraft des Alls, die Mutter und Göttin alles Lebendigen, haben spüren lassen.

Aber wie kommt ein Kult der Muttergöttin, der Kult des *συλλέγειν*, zur Form der christlichen Eucharistie? Man möchte es doch einfach für ausgeschlossen erachten, daß die Diener der Muttergöttin, nun erst gar die Sperma-Leute, einen Anlaß oder ein Verlangen hätten haben sollen gerade in der Art des christlichen Abendmahls zu feiern! Allein der Augenschein zeigt die Tatsache, die uns blasphemisch erscheint, es aber von den Phibioniten aus keineswegs war. Sie kann nur erklärt werden, wenn das christliche Abendmahl damals allgemein als ein in geschlossenem Kreise gefeiertes Kultmahl, als eine Tischgenossenschaft, als ein Sättigungssessen mit sakralem Hintergrund empfunden wurde. Dann stand es damals, als das phibionitische Spermamahl den Anschluß an das Christenmahl vollzog, etwa so: bei den Phibioniten ein Mahl — bei den Christen ein Mahl; bei den Phibioniten wird das Sättigungsmahl zum Kultmahle, indem man das Tun der Barbelo, das *συλλέγειν*, mittut — bei den Christen wird das Sättigungsmahl zum Kultmahl, indem man das Tun Christi, das Brotbrechen



(und Brotessen nebst dem Weintrinken) tut. Das Christen-Mahl führte nach Aussage der Christen erfahrungsgemäß irgendwie zum Erlebnis der Gegenwart des auferstandenen Christus. Das Phibioniten-Mahl muß ebenso zum Erlebnis der Mutter des Alls, der Urpsyche, geführt haben. Demnach scheint dem Empfinden der Phibioniten das Brotbrechen und Brotessen (nebst dem Weintrinken) der Christen ein bloßer Nachahmungszauber gewesen zu sein, dessen Wirkung man anstaunte, den man aber doch als zu fernliegend ablehnte; d. h. die Christen feierten das Mahl und Brotbrechen nach der Art, wie es Jesus einst selbst getan hatte; sie ahmten ihn einfach nach; und sie erhofften von dieser Nachahmung, daß nun der auferstandene Christus sich ihnen ebenso zeigen werde, wie er vormals im irdischen Leben bei seinem Mahle oder seinen Mahlen ihr sichtbarer Führer, Helfer, Tröster gewesen; und diese Hoffnung trog nicht, die Nachahmung des Jesumahles brachte die Erscheinung und die Trostkraft Christi. (Wir haben jetzt ein ganzes Buch über diese Christen-Erlebnisse: G. P. Wetter, Altchristl. Liturgien I, Göttingen 1921.) Den Christen muß, auch von den Phibioniten aus gesehen, das Christen-Mahl so starke und so zahlreiche Erlebnisse des Auferstandenen, Erscheinungen geradezu, gebracht haben, daß auch die Phibioniten den Effekt anstauten. Aber nicht staunten sie das Vehikel jener Erlebnisse an, das christliche Nachahmungsmahl — hier hielten sie sich selbst für weit überlegen: denn sie selbst ahmten nicht bloß das Tun der Barbelo nach, nein, sie taten es mit, ihre Aktion war identisch mit der eigenen Aktion ihres Heros; sie übten keinen Nachahmungszauber, sondern sie waren die Barbelo. So erklärt es sich — soweit hier Religiöses im Spiele war — daß die Phibioniten zwar christliche Formeln und wohl auch Formen annahmen, aber ihr Sperma-Essen als etwas der Christensitte Überlegenes behielten. Dieses Überlegenheitsgefühl mußte in noch höherem Grade Platz greifen, sobald in Christenkreisen ein innerer Zusammenhang zwischen dem Christus-Erlebnis und den Elementen Brot und Trank gefunden wurde; denn nun stand es so: im Christentum eine gewaltige Religiosität, eine fortreibende weltbetäubende Mystik — aber als Träger dieser Mystik nur Brot und Trank, also Alltägliches. Dagegen bei ihnen, den Phibioniten, ist Träger des Gewaltigen ein schon äußerlich Gewaltiges, ein Besonderes, ein *horrendum*, ein *sanctum*: das Sperma. So konnten vielleicht Christen, die aus Phibionitenkreisen stammten, geradezu aus Begeisterung für die vom



Jesus-Mahle entfesselte Kultmystik auf das Spermaessen ihrer Vergangenheit zurückgreifen.

Wir können nun ungefähr die Zeit feststellen, der diese Sperma-Mysterien sich als christliche Eucharistie aufdrängten. Epiphanius zeigte die Phibioniten von Alexandria an und zerstreute sie (er hat die Bücher dieser Sekte gelesen, ja, er war selbst zum Eintritt in die Sekte ermuntert worden, haer. 26, 17); also um 350 scheint die Zeit der Phibioniten zum Ende gekommen zu sein. Nach 200 aber weiß Minucius Felix von einem Vorwurfe gegen die Christen, sie hätten eine obszöne Gottesverehrung, eine *religio libidinum*, und die Wohllust geschehe bei ihnen zu Ehren Gottes, *intercessione sacri numinis* (Octavius c. 9. ed. Halm p. 13). Es werden unsere gnostischen Riten gewesen sein, um die der Vorwurf sich kristallisierte. Jedenfalls stimmt es auffallend, daß im gleichen Zusammenhange vom Vorwurf des Kinderessens gesprochen wird. Auch darüber ist M. Felix unterrichtet, daß jene *religio libidinum* festlich als ein Mahl (*convivium*) begangen wird; wenn er hier schreibt: *post multas epulas, ubi convivium caluit et incestae libidinis ebriatis fervor exarsit*, beginne die Obszönität, so wird man fast wörtlich an die Worte des Epiphanius erinnert. Um 248 hat Origenes dieselbe Last, dem Celsus klarzumachen, daß der den Christen vorgeworfene Genuß eines getöteten Kindes und die ihnen ebenso vorgeworfenen Unzuchtsfeiern ins Reich der von den Juden in die Welt gesetzten Fabel gehören (C. Celsum c. VI. 27 cf. 40. ed. Koetschau II 97, 25). Zweifellos meinte der Vorwurf unsere Gnostiker, da die Feinde natürlich zwischen Christen und gnostischen Christen keinen Unterschied machten. Noch deutlicher kann man aus den „Teppichen“ des Klemens v. Alexandrien (verf. um 210) erkennen, daß die phibionitischen Feiern bekannt waren und als christliches Abendmahl umliefen (Strom. III 2, 2 ed. Stählin 200, 5 ff.). Allerdings schreibt Klemens die Sache den Karpokratianern zu; da er über Karpokrates gut unterrichtet ist, darf man diese Differenz nicht leicht nehmen; aber Klemens nimmt doch ausdrücklich *τινάς ἄλλους ζήλωτάς τῶν ὁμοίων κακῶν* hinzu: darin dürfen wir sicherlich unsere Phibioniten finden. Klemens berichtet über die obszönen Mahlzeiten — sie beginnen mit dem Sattessen, dem *κορεσθῆναι*, denn *ἐν πλησμονῇ τοι Κύπρις*, sagt man — als über Agapen; er weigert sich so etwas als Agape anzuerkennen, schließt aber doch: *ἐν τοιαύτῃ ἀγάπῃ μελετήσαντες τὴν κοινωνίαν*. *Ἀγάπη* sowohl als *κοινωνία* empfindet er offenkundig als die heiligen Namen der christlichen



Eucharistie (denn die *κοινωνία* wurde bei den Mahlen geübt) und empört sich (Strom. III 4, 27) über Gnostiker, die es wagen ihre *πάνδημος Ἀφροδίτη* als *κοινωνία μυστική* zu bezeichnen, *ἐνυβρίζοντες καὶ τῷ ὀνόματι*. Endlich heißen nach Hippolyt (Philos. VI 19 ed. Wendland 146, 13 f.) die Simonianer ihre geschlechtliche Ungebundenheit die *τελεία ἀγάπη* und bringen sie mit dem *ἅγιος ἁγίων* zusammen; das ist um 230, also in der Zeit, wo die phibionitischen Mahle bekannt sind; es wird also wohl auch diese *τελεία ἀγάπη* hierauf gehen. Hingegen Irenäus (auch Justin Apol. X, 29, *ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν μυστήριον ἢ ἀνέδην μῖξις*) kennt um 170 (adv. haer. I. 31, 2) zwar die Sache bei den Kajanern, die mit unseren Phibioniten zu einer größeren Gruppe gehören, nennt diese geschlechtlichen Ausschweifungen mit dem gnostischen *terminus technicus* „*solvere opera hysterae*“ (cf. *κατάλυσις τοῦ ἔργου*!), berichtet aber gar nichts davon, daß solches Wesen der christlichen Eucharistie Konkurrenz machen wolle, trotzdem er die ganze Sache genau zu kennen scheint: *iam autem et collegiorum conscriptiones etc.*, rühmt er sich an diesem Punkte. Dann wird man sagen dürfen: um 200 begannen jene phibionitischen Feiern sich als echt christlich aufzutun, als christliche Eucharistie aufzutreten. Und zwar kamen wohl zwei Strömungen ineinander: Phibioniten der Muttergöttin zogen die christliche Form über ihr Mahl des *συλλέγειν* — und christlich gewordene Phibioniten bauten das *συλλέγειν* in die Christen-Eucharistie ein, an die Stelle des sakralen Brot- und Wein-Genusses. Wie die Phibioniten-Mahlzeit vor ihrer Christianisierung aussah, erkennen wir für den ersten Teil des 3. Jahrhunderts aus dem sog. 2. Buch Jeû (ed. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I 304): das Verzehren des Menstrualblutes und des *semen virile* wird genannt, dazu als Spendeformel: „Wir haben die wahre Erkenntnis erkannt und beten zum wahren Gott.“ Für den zweiten Teil des 3. Jahrhunderts ist auch ein Zeuge da, die Pistis Sophia (ed. Schmidt a. a. O. 251, 14 ff.); hier heißt aber die Spendeformel: „Wir glauben an Esau und Jakob.“ Esau und Jakob erscheinen hier, weil die obszöne Speise in einem Linsengerichte genossen wurde. Daß diese Esau-Form wohl schon dem Irenäus vorlag, dürfen wir deshalb annehmen, weil er (I 31, 1) von seinen „Kainiten“ weiß: „sie bekennen Esau“ (und andere). Dann hatte er allerdings nicht den Eindruck, als wollten die „Kainiten“ Jesu Abendmahl halten. Der Unterschied zwischen der Spendeformel des 2. Buches Jeû und derjenigen der Pistis Sophia läßt



erkennen, wie vor dem Anschluß an das Mahl Jesu (und wohl auch neben diesem Anschluß) die Sperma-Esser ständig nach neuen Lappen für ihre alte Sache ausschauten. Es scheint ein jüdisches Mäntelchen zu sein, das sie sich im Gebiete jener Schriften umhängten; in Syrien ist das begreiflich. Auch diese beiden Spendeformeln wollen das Sperma-Mahl als besseren Vollzug der heiligen Mahle anderer Religionen darstellen: des heiligen Mahles der Juden, wohl des Paschamahles, und des Linsenmahles Esaus, das ohne weiteres als ein religiöses Essen genommen wird. Beide Formeln sind Glaubensbekenntnisse; der Sinn eines Glaubensbekenntnisses an solcher Stelle wird aus der Formel, die die Pistis Sophia berichtet und die Irenäus voraussetzt, klar: „Wir glauben an Esau und Jakob,“ d. h. wir tun die Tat Esaus, essen sein Mahl, sind selbst Esau und Jakob; in uns offenbart sich Esau und Jakob. Also bedeutet die Formel des 2. Buches Jeû, „Wir haben die wahre Erkenntnis erkannt und beten zum wahren Gott“ dies: in uns, die wir dieses Mahl essen, erscheint der wahre Gott (Wetter a. a. O. hat zahlreiche Beispiele anderer Art, wo das Glaubensbekenntnis der Christen dieselbe Funktion erfüllt).

Das Phibionitenmahl hatte also keineswegs von Haus aus die auffällige christliche Form, in der es Epiphanius abzeichnet. Man darf annehmen, daß es um 200 den Mantel des Christentums anzog. So ist es nicht allzu gewagt, aus der Feier des *συνάλλειν* um 200 Schlüsse auf den damaligen Zustand der Christen-Eucharistie zu ziehen.

1. Bei Justin finden wir schon für das 2. Jahrhundert eine Feier des Herrenmahls am Sonntag morgen, die nicht mehr Mahlzeit, sondern Hymnus ist; d. h. sie wird nicht durch ein Festessen, sondern durch Dankgebete charakterisiert. Unmittelbar voraus geht ihr entweder die Taufe, oder eine Schriftverlesung und Ermahnung. Die phibionitische Feier hingegen ist Mahl durch und durch; nach ihr zu schließen war es auch nach dem Hervortreten des morgendlichen Kultes, wie Justin ihn für Rom bezeugt, selbstverständlich, daß man nach Belieben statt der Hymnus-Form die Mahl-Form wählen konnte. Man wird dann nicht eigentlich Justin als Zeugen der Vereinigung des Herrenmahles mit dem Gottesdienst des Sonntagmorgens ansehen dürfen, sondern besser die Möglichkeit offen lassen, daß im Sinne jener Zeiten zu jeder Stunde und bei jeder Zusammenkunft das Brotbrechen stattfinden konnte: wo immer zwei oder drei in Jesu Namen versammelt waren. Daß aber ohne viel Aufsehen die morgendliche Feier den Vorzug er-



hielt, sobald man liturgischer zu fühlen begann, da sie sakraler aussah als das Sättigungsmahl. Es könnte zudem sein, daß die Morgenfeier viel häufigere und stärkere Erlebnisse des Auf-  
erstandenen brachte, als die Abendfeier der Satten und  
Schmausenden. Und es könnte deshalb ein besonderer Triumph  
der Phibioniten gewesen sein, daß gerade sie mit der Abend-  
feier stärkste Erlebnisse aufwiesen; als die Unentwegten der  
ältesten Sitte.

2. Man nimmt gerne an, daß die von Justin berichtete Sonn-  
tags-Eucharistie eine Vereinigung des Abendmahls mit einem  
Lese- und Predigt-Gottesdienst der Sonntagsfrühe, einem  
christlichen Abbild des synagogalen Gottesdienstes der Sabbat-  
frühe, bedeute. Vom Phibioniten-Mahl aus, das gerade mit  
seinem ausschließlichen Mahl-Rahmen eine richtige Christen-  
Eucharistie kopieren will, empfiehlt es sich, keinen besonderen  
Nachdruck auf das Drum und Dran einer Eucharistiefeier zu  
legen und vielmehr anzunehmen, daß das Lesen und Predigen  
bei Justin bloß dem Sattessen sonstiger Feiern entspricht; wie  
man abends einfach eine Sättigung nötig hatte, so hatte man,  
falls ein Schreiben der Apostel und apostolischen Männer ein-  
lief, in ältester Zeit nötig, es zur Kenntnis zu bringen; hatte  
man, falls ein Apostel oder Geistbegabter eintraf, nötig ihn an-  
zuhören. Für die Zeit Justins bedeutet dies: man las nun die  
von den Aposteln und Propheten vorliegenden Schriften vor  
und der Vorsteher predigte; und dies Vorlesen und Predigen  
war nicht ein Gottesdienst, sondern Belehrung und Ermah-  
nung, von der praktischen Lage gefordert; genau wie das  
abendliche Sättigungssessen aus der natürlichen Lage zu  
erklären ist. Justin selbst gibt uns einen Hinweis auf die rein  
praktische, unkultische, mehr arbeitsmäßige als gottesdienst-  
mäßige Art jenes Lese-Teils durch das Sätzchen *μέχρις ἑγγωρεῖ*  
(Apol. I 67): denn so dunkel der Sinn dieser Beifügung für uns  
ist, so sicher ist sie eine Abschwächung, eine Entfernung vom  
Gottesdienstlichen. Auch die Predigt des Vorstehers charak-  
terisiert Justin mit einer langen Wendung, die auf jede profane  
Rede ebenso paßt. So kann das Phibioniten-Mahl auf den Ge-  
danken bringen: die Lesung und die Predigt, die heute zum  
christlichen Gottesdienst gehört, war ursprünglich den Chri-  
sten arbeitsmäßige Erledigung vorliegender Aufgaben, weit  
entfernt ein eigentlicher Gottesdienst, nun gar die Nach-  
ahmung eines jüdischen Gottesdienstes, zu sein. Und es dürfte  
sich empfehlen, den Mahlgottesdienst Justins mit dem Gebete  
des Volkes vor dem Friedenskuß beginnen zu lassen: dies Ge-



bet hat c. 67 wie c. 65, dies Gebet ist die Stimme des versammelten Volkes (während nach Hertragung von Brot und Trank der V o r s t e h e r betet), dies Gebet ist der gottesdienstliche, der himmlische Ausdruck für die vollzogene äußerliche Versammlung aus allen Windrichtungen und bedeutet: „so wie du uns äußerlich versammelt hast, mach uns innerlich zu Brüdern“ — dann folgt passend der Bruderkuß, das Brudermahl. Bloß wegen des Schemas des synagogalen Gottesdienstes der Sabbatfrühe hat man bisher dieses Gebet zum „Lese- und Predigt-Gottesdienst“ gezählt — dieses Gebet, das ebensogut Mark vom Marke der Justinschen Eucharistie sein kann und die Bedeutung des Sammlungswortes von Didache X 5 haben mag. — Vermag man so Predigt und Lesung mehr ins Gebiet des „Ungottesdienstlichen“ abzuschieben, während als eigentlicher „Gottesdienst“ die Erfahrung des Herrn, die Vereinigung mit dem Herrn und die Vereinigung untereinander bleibt, so erscheinen spätere Zeiten, in denen die Predigt gesucht, das Abendmahl vernachlässigt wurde (wie dies z. B. für Konstantinopel Chrysostomus und Nestorius bezeugen), in einer Art Verweltlichung, man suchte nun weniger den auferstandenen Christus, als Kenntnisse über ihn; man fühlte es als Gottesdienst Dogmenstreitigkeiten mit Pathos und dem Dekor des Redners zu behandeln, und solche Abhandlungen anzuhören; man war philosophisch geworden und wurde mehr durch Theorie erbaut als durch die Praxis. Doch darf man ruhig voraussetzen, daß gerade jene Kunstpredigt die unteren Schichten weniger ansprach; vielleicht blieb in ihnen die Schätzung des Mysteriums lebendig. Und als dann die eigentliche Bildung des Orients zur Schablone wurde und man anfang von den Resten der Vergangenheit zu leben, da war wohl Religion mehr bei den Anhängern des Mysteriums lebendig als bei den „Philosophen“ — so erstarb im Orient die Predigt. Auch auf den Protestantismus fällt so ein Licht: er machte die Predigt, die Lehre zum eigentlichen Gottesdienst — aber im Luthertum mit der unreligiösen Forderung, daß jedesmal die Eucharistie dabei sein müsse, falls nur Kommunikanten da seien, und diese müßten in einer rechtmäßigen christlichen Gemeinde jedesmal da sein. Das Luthertum hat aber zugleich die Predigt der Dogmenstreitigkeiten ledig gemacht und sie zu einer Verkündigung der *beneficia Christi* für erschreckte Herzen gestaltet. So konnte die Predigt hier tatsächlich ein Erlebnis Christi werden. Und wenn heute die Predigt weithin mißachtet wird, ohne daß doch das Abendmahl



einen religiösen Ersatz dafür bedeuten kann, so muß man — immer vorausgesetzt, daß unser Blick vom Phibionitenmahle aus Wirklichkeiten zu sehen vermag — schließen, daß die geistige Verfassung unseres Volkes sich wieder mehr von der Predigt weg zum Mysterium gewandt hat, und daß dies Mysterium in seiner heutigen Feier allzuviel auf die Alleinherrschaft der Predigt gestimmt ist, und darum nicht befriedigt. Es wäre also zu erwägen, ob nicht eine Fortsetzung der lutherischen Abendmahlsfeiern des 16. Jahrhunderts, unserem Zeitempfinden so gut als möglich angepaßt, die Sehnsucht der heutigen Religiösen mit Macht packen könnte, wobei dann die Predigt nicht mehr als ein hieratisches Stück, sondern in der von uns für Justin angenommenen rein praktischen, arbeitsmäßigen Bedeutung erst recht Belehrung in jedem nötigen Sinne sein könnte.

3. Das Mahl der Phibioniten war eine Familien- und Hausfeier. Hingegen Justins Sonntagsfeier ist eine *συνέλευσις πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μερόντων ἐπὶ τὸ αὐτό*. Ignatius von Antiochien hatte gegen die Hausabendmahle der Christen und für die Gemeinde-Abendmahle geeifert. Warum soll man gerade annehmen, Ignatius habe dies aus Herrschsucht oder doch aus dem Willen zur Kirche heraus getan? Viel näher liegt in religiösen Dingen ein religiöser Grund; und Ignatius war wie nur einer ein *religiosissimus*, das zeigen seine Briefe. Also wird wohl das Gemeinde- und Bischofs-Abendmahl erfahrungsgemäß stärkere Christus-Erlebnisse gezeitigt haben als die Hausfeiern; ganz begreiflich, wo man nicht bloß auf Brot und Wein, sondern auf Bischof, Presbyterium, Diakonen, die ganze hochgespannte Gemeinde hinsah; Lied, Tat, Szenerie, das Beispiel der Religiösesten wirkte mit. Hingegen beim Phibionitenmahl war die stärkere Wirkung wegen der naturhaft-orgiastischen Art auf seiten der Haus- und Zirkel-Mahle. Alles lag bei den ältesten Christen deutlich an der stärkeren Wirkung, an dem intensiveren Erlebnis des Herrn, darnach wurden die Dinge beurteilt, darnach die Aufschrift mit gutem Gewissen zugeteilt: der Herr will es so! Es empfiehlt sich, auch die Ausbildung des monarchischen Episkopats einmal unter diesem religiösen Gesichtspunkt zu betrachten und zu erwägen, ob nicht diejenigen wechselnden Vorsitz der Versammlungen, die ein besonders reiches Christus-Erlebnis aus den Versammlungen zu machen wußten, als vom Herrn besonders hiezum gesandt angesehen und zum dauernden Vorsitz bestimmt wurden; dabei mögen äußere



Gestalt, Kenntnis, Stimme und Art der Gehabung ebenso mitgewirkt haben — man vergleiche was Jes. Sirach c. 50 vom Hohenpriester Simon rühmt — als innerstes Entflammtsein im Christusgeiste. Alles ist das Christus-Erlebnis, je stärker, desto verfassunggebender.

4. Das *ποιήσουν τὴν ἀγάπην μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ* des Phibionitenmahles klingt wie eine Formel, wie ein liturgisches Stück. Es liegt am Wort *ἀγάπη* — das hier mysteriös sein will, zugleich sexuell, religiös und liturgisch. Die Eingeweihten wissen um die sexuelle Voraussetzung der Feier und hören diesen Sinn aus *ἀγάπη*, sie wissen aber auch, daß es sich um Religion handelt, und so heißt ihnen das ganze Mahl eine religiöse *ἀγάπη*, wobei sicherlich der Gedanke dominiert: die *ἀγάπη* eint uns zu einem heimlichen Bund, zu einem besonderen Gottesvolke. So wird aber gerade der Bruderkuß <sup>6)</sup> der Christen in den Christen-Eucharistien empfunden! Also wird der Schluß nicht zu gewagt sein, daß die Formel *ποιήσουν τὴν ἀγάπην* die ganze Feier antizipiert und dem Friedenskusse der Christen ähnlich wirken soll; die Teilnehmer spüren die Aufforderung *ποιήσουν τὴν ἀγάπην* ähnlich wie der Christ jener Zeit den Aufruf zum *φίλημα ἀγάπης* (1. Petr. 5, 14) vor dem hl. Mahle. Gerade die Forderung, daß *ἀγάπη* in der Eucharistie sein müsse, wird durch das Phibionitenmahl derb-deutlich unterstrichen: Die Versammlung muß geeint sein, wenn Christus erscheinen soll! (Mt. 18, 20). Man kann sich nun denken, wie die Phibioniten gerade ihre sexuelle *ἀγάπη* dem einfachen christlichen Bruderkuß gegenüber als Vollwert empfanden und — *ἀγάπη* klang ja wie eine Glocke der *Ἀφροδίτη πάνδημος* — diesen christlichen Bruderkuß nur als den Schatten einer *ἀγάπη* empfanden. Wieder hielten sie ihre Art für die wirkungsvollere. Sie waren und blieben eben doch in ihrem Empfinden antike Heiden, und zwischen ihnen und dem wirklichen Christentum lag eine Welt. Gerade daß die Christen aus der *ἀγάπη* ein Kind Gottes, einen Engel werden ließen, daß sie Wort und Sache aus dem Sumpfe antiker Schamlosigkeit rissen, daß darum die *ἀγάπη* ihres hl. Mahles eben der Bruderkuß war, das ist das Große! Aber am phibionitischen Treiben merkt man erst, wie wichtig und fundamental der Bruderkuß für das Christenmahl gewesen sein muß — Eucharistie ohne *ἀγάπη* war undenkbar; sie, die Christen, hatten *ἀγάπη* in der wundervollsten Reinheit, eben den Bruderkuß! Man neigt leicht dazu den Bruderkuß im hl. Mahle als *superadditum* zu nehmen, oder doch bloß als Zeichen der Versöhnung; es scheint aber, daß er der Sieg



christlicher Reinheit über heidnische Schamlosigkeit eben bei Festmahlen ist, daß er das Mahl einem Heidenchristen erst aus der Sphäre der üblichen Verkommenheit entnimmt und es überhaupt erst würdig macht Herrenmahl zu sein. Dieser Bruderkuß war ein Kompendium der neuen Sittlichkeit! Ist es Zufall, daß Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Römer (Groß-Überschrift) zum „Hochheilig“ (ἀξιώαγνος) den Ausdruck setzt: προκαθήμενῇ τῆς ἀγάπης? Jetzt, bei Christen, gehören ἀγνός und ἀγάπη zusammen! Und wenn Ignatius in derselben Überschrift vom ἀγαπᾶσθαι redet, so setzt er feierlich hinzu: κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, nicht als Erklärung, sondern um dankbar auf das große Neue hinzuweisen, das wir Christen besitzen. „Προκαθήμενῇ τῆς ἀγάπης“ aber besagt in Ewigkeit nichts Rechtliches oder Verfaßliches; wie sollte mitten unter lyrischen Hochpreisungen, die alle den Enthusiasmus der Himmelsseligkeit atmen, eine Verbeugung vor der „vorgesetzten Behörde“ möglich sein! Vielmehr, so gut j e d e Ekklesia, wie hier die zu Rom, ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιωμακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιοεπίτευκτος und ἀξιώαγνος genannt werden kann, so kann auch j e d e Ekklesia, nicht bloß die zu Rom, προκαθήμενῇ τῆς ἀγάπης heißen: Königin der neuen Liebe, Inhaberin und Verwalterin der ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ. Schon das ἥτις προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων müßte dies jedem nahelegen: so gut die römische Ekklesia am Orte der Römer, am Platze Rom „den Vorsitz hat“, so gut hat die Ekklesia von Sichem den Vorsitz am Platze Sichem. Worin? In allem Religiösen, das sich zusammenfaßt eben in die neue Liebe. Noch war der großen Welt ἀγάπη identisch mit der Venus vulgivaga — aber hier, im Christentum, erstand eine neue Weltmacht, die neue ἀγάπη! Eine große Sache, die die Welt gerettet hat! Joh. 13, 34 ff. und 13, 1 sind ein Reflex dieser Weltenwende der ἀγάπη.

5. Beim Phibionitenmahl erscheint ein Opferungsgebet: „wir bringen dir diese Gabe dar, den Leib des Christus“. Also sollte dieses Mahl nicht bloß Sakrament sein, sondern zugleich Opfer. Nun ist gewiß möglich, daß der Opfergedanke dieses Mahles schon vorchristlich ist; denn die Kultmahle der Antiken bedeuteten Sakrament und Opfer zugleich. Dann wäre in unserem Gebete der Abschnitt „den Leib des Christus“ ein den Christen entlehnter Zusatz; wahrscheinlich ist das immerhin nicht, sondern wahrscheinlich ist das ganze Gebet unter dem Vorgang der Christen-Eucharistie hieher gekommen. Nun überwog aber in der Christen-Eucharistie auch damals noch,



als der Leib Christi wie ein *δῶρον* an den Vater behandelt wurde, der Hymnus-Charakter, das Lob- und Dankgebet. Es ist nun interessant, daß die Phibioniten von einem Hymnus keine Spur übernahmen, sondern nur den Opferruf aus der Christenfeier heraushörten. Offenbar gehört zum Sinn für den Hymnus eine höhere geistige Lage, als die Phibioniten sie besaßen; wir müssen sie als unfähig zum Hymnus ansehen, in ihrer krassen Aktion waren sie nur für das Massivere geeignet. Leute ihrer Aktion hatten nur Augen für das, was ebenso wieder Aktion war. Das Opfer ist aber mehr Aktion als der Hymnus. Im Hymnus erlebten diese Leute nichts, er war ihnen zu hoch; aber im Opfer entzündete sich ihnen Religion. Das ist deshalb wichtig, weil sicherlich sehr viele unter den Christen überhaupt eine ähnliche seelische Lage hatten wie die Phibioniten. Auch diese Christen mußten, sobald der Opfergedanke in der Eucharistie sich zu rühren begann, den Hymnus als unwichtig, den Opferruf aber als Religion von ihrer Religion empfinden. So setzte in Christenkreisen der Prozeß ein, der allmählich den Hymnus zerfetzte durch immer zahlreichere Opferrufe und Opfergebete und schließlich zu dem Typus führte, den heute im Christentum am reinsten die *Missa Romana* darstellt; in ihr ist dennoch der Hymnus-Charakter nie ganz erloschen (Präfation, Sanktus; Gloria), weil nie die geistig höhere Schicht fehlte, so sehr sie auch immer vom derberen Volks-Instinkt ins Unrecht gesetzt wurde.

6. Die „Spendeformel“: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦτό ἐστι τὸ πάσχα, δι' ὃ πάσχει τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ ἀναγκάζεται ὁμολογεῖν τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ*“ muß man im Lichte der vorchristlichen Formeln dieses Phibionitenmahles (*Pistis Sophia* 251, 14 ff. und 2. Jeû 304) nehmen. Dann erscheint sie als Ausdruck des im Mysterium Erlebten. Die Phibioniten erlebten das Leiden Christi, sie konnten ihr Erlebnis so ausdrücken: „wir erleiden was der Christus erlitt.“ Das Erlebte hieß sie sagen: „das ist τὸ πάσχα“, mit einer Volksableitung des Wortes *πάσχα* von *πάσχειν*. Das Erlebnis war es, das ihnen solche Worte auf die Zunge zwang, „ἀναγκάζεται (τὰ ἡμέτερα σώματα) ὁμολογεῖν τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ.“ Hier sehen wir die sog. Einsetzungsworte also nicht in der Funktion der das Mahl zum Herrenmahl machenden Worte, sondern als den Ausruf, der sich den Erlebten von Tatsachen wie instinktiv aufdrängt. Stimmt nicht die Situation bei Justin c. 66 genau damit überein? Auch bei Justin, der dort doziert, werden die sog. Einsetzungsworte als Erklärung dafür angeführt, warum die Chri-



sten dieses Brot und diesen Trank nicht als *κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα* spüren — aus dem Lehrton in den Mysterionton übertragen heißt auch die Stelle bei Justin: wir essen bei unserer Versammlung Brot, wir trinken Trank — und was wir dabei seelisch haben, ist nicht Sättigungserlebnis, sondern Christus-Erlebnis — das heißt uns ausrufen: ja, *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα Χριστοῦ, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα Χριστοῦ*! Die sog. Einsetzungsworte erscheinen damit nicht als „konsekrierend“, sondern als bekennd, das Christus-Erlebnis bekennd, demnach als Ausdruck des mitgelebten Leidens und Erlösens Christi, als Ruf der erlebten Anamnese, als Anamnese mithin, in der Eucharistie wichtig geworden. Die Anamnese war den Alten kein *μαθεῖν*, keine bloße Kunde, sondern ein *παθεῖν*, eigene Erfahrung. (Vgl. das von Synesius de Dione 10, Anrich, D. antiken Myst. S. 32, berichtete Aristoteles-Wort: *Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γινόμενους δηλονότι ἐπιτηδείους*). Mit Recht exemplifiziert darum Wetter (S. 150 f.) auch auf das Phibionitenmahl. Gerade Wetters Buch vermag einem klar zu machen, daß sonst in Christenkreisen die tatsächlich erlebte Anamnese sich im Hymnus und besonders dem „Heilig, Heilig, Heilig usw.“ aussprach; und Wetter macht glaubhaft (vgl. dazu auch Heiler, Das Gebet S. 39), daß der Hymnus der Eucharistie aus ekstatischen Rufen herauswuchs. Nun, als so ein ekstatischer Ruf scheint nach Ausweis unseres Phibionitenmahles auch das Leib- und Blutwort der Einsetzungsberichte verwendet worden zu sein; das liegt auch an und für sich schon nahe. Im Phibionitenmahl tritt diese Übung ohne jeden Hymnus auf, es kann auch in manchen Christen-Eucharistien ähnlich gewesen sein; zumeist, so wird man annehmen dürfen, war Hymnus-Artiges sowohl als das Leib- und Blutwort im Schwange; das Leib- und Blutwort aber sicherlich bei der Nießung und nicht unmittelbar am Hymnus, denn es ist recht eigentlich der Ruf der Genießenden. Man kann sich nun gut vorstellen, daß aus dem ekstatischen Ruf, der das hohe Erlebnis aussprach, mit der Zeit ein Mittel werden sollte, mit dem man das Erlebnis hervorbringen wollte, und das um so rascher, als die Nießung von Brot und Trank nicht mehr die Nießung des überhaupt erschienenen Christus, sondern das Mittel ihn gegenwärtig zu setzen wurde. Damit war das Leib- und Blutwort eine *δύναμις*, Brot und Wein der Schauplatz dieser *δύναμις* geworden, der Hymnus zum Vorbereitungsakte heruntergesunken. Nun paßte das Leib- und Blutwort nicht



mehr bloß zur Begleitung der Nießung, sondern erst recht dorthin, wo man früher mit den Engeln und Erzengeln das Kommen des Herrn begrüßt hatte, zum „Heilig, Heilig“. Hier sprach man nun den ganzen Einsetzungsbericht — eine *notitia historiae* an Stelle der von den Alten unmittelbar gespürten Erscheinung des Auferstandenen. Praktisch wird sich dieser Prozeß in verschiedenen Ansätzen und Misch-Übungen vollzogen haben; aber er mußte einsetzen, sobald aus dem Christus-Erlebnis der ältesten Zeit eine Christus-Erinnerung zu werden begann, die man doch mit ausgesuchten Mitteln auf die Höhe der vergangenen Feiern zu heben suchte — so mußte nun Brot und Trank selbst ein Mysterium werden, so das Leib- und Blutwort ein kraftgeladenes Wort. Die Erlebnisse waren schwächer geworden, nun verkünstelte man das Drum und Dran! Mit dem Bedeutsamwerden der Elemente beginnt aber dennoch eine zweite Reihe von Christus-Erlebnissen, die zwar nicht mehr die Höhenlage derjenigen der alten Abendmahlsfeiern haben, aber dennoch in den Religiösen stärkste Wirkung aufweisen — weil den Religiösen jene *notitia historiae* die zweifellose Sicherheit des Erscheinens Christi bot. Die christlichen Vorfahren aber hatten bloß das Erlebnis, ohne die Theorie, gehabt; die Theorie war bei ihnen höchstens im Lehrvortrag nachgehinkt, in dem Sinne: wir erleben Größtes — und nach allem, was wir sonst wissen, ist das gar nicht anders möglich.

Eine ganz andere primitive Art des heiligen Mahles berichtet Epiphanius (haer. 37, 5 Migne P. G. 41, 648) von seinen Ophiten. Sie nannten ihre Mysterien das „vollkommene Opfer“ (*τελεία θυσία*) — „vollkommen“ wohl, weil sie ihnen im Vergleich mit den gemeinchristlichen bedeutsamer, handgreiflicher, tiefer erschienen — oder Eucharistie. Darin gruppiert sich die Feier des Brotbrechens um die Verehrung einer gezähmten Schlange, die aus der *cista mystica* herausgelassen wird. Unter A. stehe der „ophitische“ Ritus, unter B. christliche Analogien.

#### A.

1. „Sie häufen auf einem Tische Brote an.“

2. „Sie rufen (*προσκαλοῦνται*) die Schlange herbei. Ist der Behälter nun geöffnet, so kommt sie hervor (*πρόεισι*) . . . kommt auf den Tisch

#### B.

1. Gabenherbringung, Gabendarbringung.

2. Epiklese um Herabkunft (hier Heraufkunft) des Logos oder des hl. Geistes; dadurch



und wälzt sich (*ἐντειλεῖται*) in den Broten . . . und das nennen sie Eucharistie, die durch das Sich-Wälzen der Schlange geworden“ (*καὶ εὐχαριστίαν ταύτην ἐπισημίζουσι, τὴν δι' αὐτοῦ ἐντειληθέντος γεγεννημένην*).

3. „sie brechen die Brote, in denen die Schlange sich gewälzt hat, und spenden sie den Kommunikanten (*ἐπιδιδόασι τοῖς λαμβάνουσι*)“

4. „jeder küßt die Schlange am Munde, da ja durch Beschwörung die Schlange zahm gemacht ist . . . sie werfen sich vor so einem Tier nieder (*προσκυνοῦσι δὲ τὸν τοιοῦτον*)“

5. „durch sie (d. i. die Schlange) senden sie, wie sie sagen, dem oberen Vater einen Hymnus empor: so vollenden sie ihre Mysterien (oder: das ist die Feier ihrer Mysterien).“

werden die Elemente eine Eucharistie (Justin: *εὐχαριστηθεῖσα τροφή*).

3. Brotbrechen; Kommunion.

4. Friedenskuß; Prostratio.

5. Hymnus („Ehre sei dem Vater durch den Logos“).

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier eine genuin heidnische Feier ohne christliche Zutaten vorliegt; um so auffälliger sind dann die Momente, die christliche Analogien haben; sie können uns die Erklärung dafür sein, daß die Ophiten des Epiphanius ihre Feier rundweg eine richtige *εὐχαριστία* nennen und über die gewöhnliche Christen-Eucharistie stellen konnten. Die Christen-Eucharistie muß demnach der Schlangen-Eucharistie dieser Ophiten, wenigstens nach ophitischem Empfinden, zum Verwechseln ähnlich gewesen sein. Dann stand die christliche Feier diesen Leuten so vor Augen: Durch die Epiklese wird in die Nähe des Brotes der Logos herabgerufen; dann wird das Brot gebrochen und ausgeteilt; es folgt der Bruderkuß (immerhin ist es bei Epiphanius nicht ganz klar, ob das Küssen der Schlange nach oder vor der Kommunion Platz hatte) und ein Hymnus auf den Vater durch den Logos. So muß diesen Ophiten das christliche Herrenmahl vorgekommen sein. Dann konnten sie ihre eigene Art der christlichen ebenbürtig sein lassen. Sie sahen überdies offenkundig ihr Schlangen-Mahl als dem gewöhnlichen Christen-Mahl überlegen an; denn bei den Christen gewöhnlicher Art konnte das Christus-Erlebnis nicht demonstriert werden — hingegen bei ihnen, den Ophiten, war eine solche Demonstration gerade der Mittelpunkt: die Schlange ihrer Hausreligion



erschien allen sichtbar. Ihre, der Ophiten, Epiklese hatte sichtbaren Erfolg, war also eine *τελεία ἐπίκλησις*. Ihr, der Ophiten, Hymnus stand unter der dauernden und zweifellosen Anwesenheit der Schlange, während die übrigen Christen den Hymnus nur unter mystisch empfundener Anwesenheit des Logos zum Vater emporsandten. Gewiß, der Logos war beim Mahle aller Christen, beim Hymnus aller Christen, auf die Epiklese aller Christen wirklich unter ihnen gegenwärtig — aber eben darum war es etwas Großes, daß er beim Schlangenmahle der Ophiten in der Schlange demonstriert werden konnte! Die Schlange ist der präsente Logos. Diese Feier zeigt keinen Opfer-Akt und kein Opfergebet; vielleicht empfanden diese Ophiten christlich genug, um im Hymnus an den oberen Vater das Opfer zu sehen; denn sie nennen ihre Feier ja die *τελεία θυσία*. Wahrscheinlicher ist es aber, daß diese Ophitenfeier ursprünglich ein Opfer an die Schlange mit Opfermahl war und daß davon die Bezeichnung *θυσία* stammt. Anrich (a. a. O. S. 76) hält unsere Ophiten für Sabaziosleute; „denn das Hegen einer Schlange in einer Cista und die Adoration derselben sind wichtige Bestandteile des Sabaziosdienstes.“ Sabazios (Dionysos) wurde als Schlange vorgestellt, seine Priester schwangen bei den kultischen Umzügen Schlangen über ihren Köpfen; in den Mysterien wurde den Mysten eine goldene Schlange durch den Schoß gezogen (vgl. Kroll in RGG IV 590). Ein Mahl, dem genannten ähnlich, ist wenigstens nicht unwahrscheinlich. Dennoch ist Sabazios bloß an die Stelle einer echten, primitiven Schlangenverehrung getreten. Und solche Schlangenverehrung verbunden mit Kuchenopfern kennen wir z. B. in den Tempeln des Asklepios: in eine Schlangenhöhle warf man die Kuchen hinein. Die Schlangenverehrung ist aber auch ursprünglich so wenig mit dem Asklepiosdienste verbunden gewesen wie mit dem Sabaziosdienste (vgl. Kroll in RGG II 1673 f.), sondern Verehrung der wirklichen unheimlichen Schlange, in der man geheimes *mana* aller Art vermutete, also echter Tierkult. Gerade die Schlangen mit ihrer fürchterlichen Kraft zu töten müssen dem Primitiven wahnsinniges Grauen, der religiösen verwandte Furcht eingeflößt haben; indem man sich aber in einem solchen Ritus mit Schlangenkraft versah, war man selbst „Schlange“ geworden und hoffte ihresgleichen gefahrlos oder doch mit Gewinn des Lebens entgegentreten zu können. Und zwar scheinen zwei Riten hier zusammengeschiedet zu sein, die Proskynesis und der Kuß einerseits, das Kuchenopfer und Opfermahl anderseits.



Bei unseren Ophiten ist aber die Schlange zugleich dem Logos gleichgesetzt; im Hymnus der Feier ist das offenbar, aber auch in der Gleichsetzung ihrer Schlangenmahle mit dem christlichen Logos-Mahle (Heraufkunft der Schlange = Herabkunft des Logos). Das ist nicht mehr primitiv, das ist Einwirkung der hohen Spekulation über die Schlange. Nämlich andere Zweige der großen, von den Kirchenvätern „Ophiten“ genannten Familie der Gnostiker, kennen keine Verehrung einer wirklichen Schlange, sondern eine *γνώσις*, ein kraftspendendes Wissen von der Bedeutung des Schlangenhaften; z. B. die *quidam* des Irenäus (adv. haer. I 30, 15; nach Liechtenhan RE 14 identisch mit den Ophiten des Epiphanius), die Ophianer des Origenes (C. Cels. VI 35 u. ö.), die Naassener, Peraten, Sethianer Hippolyts (Philos. V 6—19 ff.). Diese spekulierenden Schlangensekten fanden in der Schlange die *Magna Mater*, die Prunikos, die Sophia repräsentiert: so konnte die Schlange an die Stelle des Logos treten. Es knüpft aber die Spekulation an die Sage vom Drachen an; Irenäus (adv. haer. I 30, 3) <sup>7)</sup> zeigt m. E. deutlich die Wege dieser Spekulation auf, wenn er von der Sophia oder Prunikos erzählt: Sie stieg ins Wasser hinab, bewegte das noch unbewegte Wasser und drang bis zu den Abgründen vor; aus den Wassern hat sie sich ihren Leib gebildet; aus diesem Leib schuf sie Himmel und Erde; und sie blieb am Himmel, den sie geschaffen, und hat noch immer eine Art wässerigen Körper. Das Urmeer liegt in dieser Schilderung unbewegt da, ein schlafender Drache, von einem Ende der Welt zum anderen reichend; die Sophia bewegt ihn, offenbar im Sinne des alten Drachenkampfmotivs, und bildet aus diesem Drachen ihren Leib, aus ihrem Leib Himmel und Erde, wie der babylonische Mythos aus dem Drachen Tiamat den Lichtgott Marduk Himmel und Erde schaffen läßt. Da die Sophia aus dem Urmeer sich den Leib gebildet hat, muß sie sowohl drachenförmig als wasserförmig sein; so wird die Sophia zum Drachen, der immer noch, wohl in der Milchstraße, am Himmel sichtbar ist. In dieser Darstellung erkennt man übrigens deutlich einen Urheber-Mythos: der Urheber macht aus irgend einem Stoffe Volk und Land und geht dann fort, z. B. in den Sternenhimmel. In die Richtung der Drachensage weist auch, was Origenes (a. a. O.) von den Ophianern berichtet: sie lassen planetarisch um die 7 Kreise der 7 Archonten einen alle 7 umfassenden Kreis sich winden, den sie Leviathan nennen; diese 8 miteinander sind die ganze Welt, und Leviathan ist die Seele dieser Welt, *ἡ τῶν ὅλων ψυχὴ*, wie die Barbelo bei den



Phibioniten. Wie man in diese Motive die Schlangengedanken hineinspekulieren konnte, das zeigen die Peraten des Hippolyt (Philos. VI 16; man vgl. die Rede des Drachen, Thomasakten 32). Ihnen ist die Schlange das Sternbild: selig die Augen, die es schauen! Daß diese Schlange die Sophia, Prunikos, Barbelo, *Magna Mater* ist, ersieht man aus ihrem Glauben, die Himmelsschlange sei Eva, das ist das Leben, das ist ἡ μήτηρ πάντων τῶν ζώντων. Eva und das Schlangenbild am Himmel bewegen, beleben alles auf Erden, am Himmel, unter der Erde, die Nacht, den Mond, die Geburt, den Reichtum, die Pilgerschaft (das klingt hinüber in die Weltseele der Ophiaster)<sup>8</sup>). Wenn der Mensch aufsteigt zum Himmel, dann muß er durch die „Götter des Verderbens“ hindurch, das sind die Sterne, die Moses „Schlangen der Wüste“ nannte: gegen sie steht aber „der Gott des Heils“, das ist die Schlange des Moses, ὁ ἀληθινὸς ὄφις ὁ τέλειος, natürlich das Sternbild am Himmel; hier ist astrologischer Schicksalsglaube in biblische Reminiszenzen verwoben. Diese Schlange ist auch die „Weisheit Evas“ und sie wird nun ὁ καθολικὸς ὄφις genannt, die alles tragende, bewegende, überall mächtige: sie ist das Mysterium des Paradieses, der Fluß Edens, das Zeichen, das Gott dem Kain machte; und so ist die Schlange schließlich der Menschensohn, der „erhöht werden muß“; des Menschensohnes Bild, des erhöhten, ist die am hohen Himmel prangende Schlange; von ihr gilt darum: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. (Daß Schlange und Drache in solchen Spekulationen einander vertreten können, zeigt W. Baudissin RE 5, 10 f.) — Diese Spekulationen geben uns einen Begriff davon, welche Fülle religiöser Anregungen dem Gnostiker unserer Sekte gegeben war, wenn er das δόξα τῷ ἄνω πατρὶ διὰ τοῦ ὄφεως betete oder hörte<sup>9</sup>). Sie zeigen uns aber auch, wie gewaltig Christus der damaligen Christenheit zu leuchten begann, wenn sogar Außenstehende gerade in ihm alles finden konnten, was ihnen die Muttergöttin, Schlange, Sophia, kurz die Urkraft und Urgottheit mitsamt ihren Verdoppelungen und Verdreifachungen war.

Die Ophiten unseres Mahles sind also zwar Praktiker, aber keineswegs im Gegensatze zur Spekulation der sonstigen Ophiten; sie sind sich offenkundig bewußt — das zeigt der Hymnus an den oberen Vater durch die Schlange — die praktische Anwendung jener Spekulation zu sein. Sie stehen demnach weit höher als die Phibioniten, und das drückt sich in dem Hymnus-Charakter aus, den sie in etwa ihrem Mahle zu geben verstehen. Weil sie höher stehen, haben sie aus der Christen-



Eucharistie gerade auch den Hymnus herausgehört; haben verstanden, daß ein solcher Hymnus ohne die Gegenwart des Christus leer wäre, erst durch den gegenwärtigen Christus zum Vater emporgesandt ein rechter Hymnus wird; haben erfaßt, daß die Christenfeier ein Hymnus der von Christus heimgesuchten Gemeinde ist. Sonst hätten sie nicht ihre Feier und die Christenfeier identifizieren können. Das bleibt nachdenkenswert, auch wenn ihnen die anderen Vergleichspunkte: Brot, Brotbrechen, Brotspenden, Epiklese, ebenso wichtig oder vielleicht noch wichtiger vorgekommen sein sollten. Auch diese Punkte werfen ein Licht auf die den Ophiten bewußte Christen-Eucharistie: Die Epiklese der Ophiten will nicht direkt die Brote verändern, sondern geht direkt darauf, daß der Schlangen-Heros unter seinen Verehrern gegenwärtig sei; erst nebenbei liegt ein Nachdruck auf den Broten — sie kommen in Berührung mit der Schlange, so wird die Mahlzeit eine Schlangen-Mahlzeit, weil die Schlange dabei war.

Eine Zeitbestimmung, wann etwa unsere Ophiten ihr Schlangemahl als identisch mit dem Christenmahl, ja als dessen vollkommenere Art, zu setzen begannen, ist unmöglich. Nur das eine weist auf altertümlichere, vielleicht jerusalemsisch-palästinensische, Gegenbilder hin, daß das Schlangemahl nur mit Brot, ohne Wein, gefeiert wurde und dennoch den Ophiten als ganze Christen-Eucharistie erschien; dann müssen sie zur Zeit der Gleichsetzung ihres Mahles mit dem christlichen sich ein Christenmahl gegenüber gesehen haben, bei dem ebenfalls Brot allein genügte. Nun hat es die Evangelien-Kritik wahrscheinlich gemacht, daß Lukas von einem Abendmahl nur mit Brot berichtet; Wein kam ja auch nach dem kritisch gesichteten Lukas-Bericht beim letzten Abendmahle Jesu vor, aber nur v o r dem eigentlich Neuen, v o r der Danksagung, dem Brechen und der Austeilung des Brotes mit dem Worte: das ist mein Leib; zum vorausgehenden Weintrunk hatte Jesus gesagt: nun will ich keinen Wein mehr trinken bis das Reich Gottes da ist. Heitmüller (RGG I 30) ist dafür, daß Lukas hier die Art der jerusalemschen, jedenfalls palästinensischen Christen wiedergibt. Merkwürdig ist es schon, daß auch Ap. Gesch. 2, 46 berichtet: „sie brachen das Brot hin und her in Häusern, nahmen die Speise und lobten Gott mit Freuden und einfältigem Herzen und hatten Gnade bei dem ganzen Volk.“ Auch diese Stelle weist auf Brot-Abendmahle in Jerusalem. Noch in den Thomasakten (27. 49. 50) des 3. Jahrhunderts findet man Erzählungen von einer Eucharistie mit Brot



allein. Es scheint, daß in kirchlichen Kreisen rasch die Voll-Eucharistie „der festen und flüssigen Elemente“ (Justin) den alten Einzelbrauch aufsog und daß er nur in Sekten blieb, deren vorchristliche Art ein bloßes Brotmahl gehabt hatte; davon konnte er dann auch in ganz kirchliche Kreise gelegentlich eindringen, erst recht in hellenistische.

Das Schlangenmahl der Ophiten ist kein Opfer, obwohl es den Namen *τελεία θυσία* beansprucht, sondern es ist ganz Sakrament. Opfer könnte es nur in dem ganz gereinigten Sinne des Lob-Opfers durch den Hymnus genannt werden. Wir müssen hier unterscheiden, was das Schlangenmahl sein will und was es wirklich ist. Vor allem finden wir hier keinerlei Anamnese des Todes Jesu; überhaupt ist keine Stelle, an der der Tod Jesu auch nur anklänge. Es ist ganz Lob des oberen Vaters durch die Schlange und Genuß der Schlangenkraft. Damit stimmt nun die bei Lukas berichtete Abendmahlsart insofern überein, als nach der kritisch gesichteten Textgestalt Lk. 22 ein Freudenmahl gemeint ist und Ap. Gesch. 2, 46 deutlich nur von einem solchen die Rede ist. (Das *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* ohne weiteren Zusatz braucht keineswegs auf den Tod Jesu zu gehen, sondern ist ganz Ausdruck der Kommunion Jesu mit seinen Jüngern.) Sollte tatsächlich das Brot-Abendmahl jener Zweig der Abendmahlsüberlieferung gewesen sein, wo noch kein „für euch gegeben“ vorkam, sondern nur die Innigkeit der sämtlichen Mahle Jesu mit seinen Jüngern in Freuden neuerlebt, seit dem letzten Mahle Jesu aber die Seligkeit des kommenden, schon grundgelegten Reiches dazu gefeiert wurde? Dann ist das vielleicht diejenige Traditionslinie, in welcher keineswegs das letzte Mahl Jesu allein maßgebend war, sondern ebenso die zahlreichen sonstigen Mahle Jesu mit seinen Jüngern; für diese Tradition ergab der Durchschnitt der Mahle Jesu nicht Gedanken an den Tod Jesu, sondern dankbaren Jubel darüber, daß man der Anhub des Reiches Gottes sei. So wird Jesus nicht erst beim letzten Abendmahl, sondern öfter schon vorher seinen Jüngern das Brot gebrochen haben, damit sie alle von einem Brote äßen zum Zeichen ihrer Zusammengehörigkeit! Vielleicht ist die bei Lukas stehende Erzählung von den Emmausjüngern, die den Herrn am Brotbrechen erkannten, ein Reflex der Tatsache, daß hier Jesus als der große Bundesbrotbecher zeit seines öffentlichen Lebens vor Augen stand. Dann wären die anderen Abendmahlsberichte eine zweite Traditionsreihe, die sich schlechthin an das letzte Mahl Jesu hielt und dies nachahmte; von hier aus konnte ohne



Bedenken der lukanische Bericht korrigiert werden, da man ihm hier zutrauen mußte nicht gut unterrichtet zu sein. Das letzte Mahl Jesu, voller Todesbereitschaft, mag tatsächlich dem paulinischen Berichte näher stehen als dem kritisch gesichteten Lukas-Bericht.

Das Brot-Abendmahl der katholischen Laienkommunion ist keine Fortsetzung jener lukanischen Linie, sondern aus dem unbestrittenen Brot-Wein- Abendmahl als rein praktische Aus- teilung gefunden worden, eine Tat der Praxis. Interessant aber ist es doch, daß auch diese L a i e n k o m m u n i o n nicht eigentlich Erinnerung an den Tod Jesu sein will, sondern eben Einigung mit Christus, Erhöhung in den ewigen Christus, *sacramentum mysticae unionis*. Also die in die Messe durch die historische Entwicklung gekommene Spannung zwischen dem Sakramentsgedanken und dem Opfergedanken ist in der Laien- kommunion (auch Geistliche empfangen diese am Gründon- nerstag) nicht vorhanden. Tatsächlich (nicht historisch) ist die katholische Laienkommunion die Erneuerung des lukanischen Brot-Abendmahls, während in der reformatorischen Forde- rung des Laienkelches das kirchliche Gemeingefühl auf Grund des l e t z t e n Abendmahls Jesu sich genau so gegen das Brot- abendmahl der Katholiken wandte, wie einst die zweite Tra- ditionslinie der ersten entgentrat. Die Reformatoren waren hier, wie in noch manchem, die Anwälte des eigentlichen Kirch- lichen gegen die Kirche, die ihrerseits etwas fast Sektenhaftes verteidigte.

## II.

### Wasser=Eucharistien.

Die ältesten Zeiten hatten noch kein Interesse an dem, was wir Rubriken, rituelle Vorschriften nennen; so stand sicher der Taufbefehl in ausdrücklich trinitarischer Form längst bei Mat- thäus, als man noch seelenruhig auf den Namen Jesu allein taufte; man verstand den Taufbefehl als Befehlung der Jesus- taufe überhaupt, nicht als eine Anweisung zum korrekten Voll- zug (vgl. Didache VII mit IX 5; VII ist schon Rubrizistik, IX 5 wird aber noch nicht als Widerspruch empfunden). Auch als sehr bald rubrizistisches Interesse erwachte, blieb noch auf lange Zeit die rubrikenlose Einfachheit möglich; man konnte einfach das Jesumahl einmal im Jahre feiern, es dem jüdi- schen Pascha annähern und dennoch ein ganzer Christ sein, wie Epiphanius (haer. 30, 16) noch von den Ebionäern oder



Ebioniten berichtet — freilich als von Ketzern, da Epiphanius rubrizistisch denkt und solche Mysterien (a) einmal im Jahre; b) mit ungesäuertem Brote; c) „die andere Hälfte des Mysteriums mit Wasser allein“) nur als eine Nachäffung, eine *μίμησις τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* zu erklären weiß. Man konnte statt des Weines Wasser nehmen; denn auch Brot und Wasser geben ein echtes Mahl. So Marcion (haer. 42, 3; Tertullian adv. Marc. I 14), von dem Epiphanius noch dazu berichtet, daß er auch die Katechumenen beim Mahle zusehen läßt; auch das dürfte ein Zeichen dafür sein, wie sehr bei Marcion der alte Mahlgedanke den Ausschlag gibt: beim ältesten Christenmahle haben alle teilgenommen, die in irgendeinem Sinne Christen waren. Auch von den „Apostolikern“ erwähnt Epiphanius solche Vertauschung der Abendmahlselemente (haer. 61, 1: *παρήλλακται δὲ παρ’ αὐτοῖς τὰ μυστήρια*). Ein Mahl mußte gegeben sein, die Einzelheiten wurden nicht als wesentlich behandelt; ganz deutlich zeigen das auch die Valentinianer der *Excerpta ex Theodoto* (82)<sup>10</sup>, die die Eucharistie mit Brot und Öl feiern: auch Brot und Öl ist ein Mahl! Aber auch in den Kreisen, in denen jeder Weingenuß verpönt war, konnte man den Wein der Eucharistie mit einem anderen Getränke, meistens Wasser, nur deshalb vertauschen, weil eben der Gedanke des Mahles überhaupt maßgebend war<sup>11</sup>). Epiphanius urteilt wieder von seinem rubrizistischen Standpunkt aus, wenn er schreibt, die Wasser-Eucharistie des Tatian und der Enkratiten sei keine Eucharistie, sondern eine bloße Nachäffung, eine Pseudo-Eucharistie (haer. 47, 1); Epiphanius orientiert sich nicht mehr am Mahlgedanken. Hingegen war noch dem alexandrinischen Klemens diese Enkratiten-Eucharistie gar nicht so unmöglich vorgekommen, nicht so untauglich und unfähig, sondern Klemens redet davon wie von einer richtigen Eucharistie: „sie eucharistieren bloßes Wasser“ (Strom. I 19, 96), also wie die anderen Wein „eucharistieren“ — und dem Klemens ist diese Art nicht eine Pseudo-Eucharistie, sondern bloß nicht üblich, *οὐ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας*<sup>12</sup>). Auch Irenäus hatte gegen die Wasser-Eucharistie seiner judaisischen Ebionäer nicht das einzuwenden, daß es keine Eucharistie sei, sondern bloß das eine, freilich ganz Gewaltige, daß dann die Symbolik des hl. Mahles nicht mehr stimme: der Wein bedeute doch Gott, das Wasser aber den irdischen Menschen, die Mischung beider Elemente gebe erst die Eucharistie-Symbolik, daß der Mensch mit Gott eins werde (adv. haer. V 1,3)<sup>13</sup>). Also nicht die Eucharistie ist verfehlt, sondern die Symbolik



der Eucharistie; und sie wird absichtlich von ihnen verfehlt, weil sie auch bei Jesus nicht an die Einigung von Gottheit und Menschheit glauben, sondern in ihm den bloßen Menschen sehen. Ebenso wirft noch Filastrius (haer. 77 ed. Marx p. 40) seinen Aquariern keineswegs vor, daß ihre Wasser-Eucharistie nicht *sacramenta coelestia* seien, das ist vielmehr selbstverständlich, und nur die Abirrung vom Brauche der *ecclesia catholica et apostolica* rügt er daran. So vergleicht Filastrius auch ruhig das *offerre* der *ecclesia catholica et apostolica* mit dem *offerre panem et caseum* der Montanisten: die Gegenstände sind andere, nicht die Feier (haer. 74 p. 38)<sup>14</sup>). Harnack (Brot und Wasser TU VII) hat demnach ganz recht, wenn er auch allgemein christlichen Kreisen unbedenklich die Brot- und Wasser-Eucharistie zumutet; in der Tat heißt es im *Martyrium Pionii* (c. 3) wie selbstverständlich: „nachdem sie gebetet und das heilige Brot und Wasser genommen hatten.“ Auch Cyprian v. Karthago kennt Bischöfe, die zum „Kelche des Herrn“ Wasser allein benützen; wie der ganze Brief an Cäcilius (ep. 63 ed. Hartel III 70r ff.) zeigt, waren es allgemein-christliche Bischöfe, keineswegs Häretiker. Cyprian bekämpft sie daher auch gar nicht in der gewöhnlichen Art der Ketzerbekämpfung, sondern er spricht seine höchste Verwunderung aus und weist darauf hin, daß Jesus selbst doch Wein im Kelche hatte, und daß die Apostel dies nachtaten; man müsse doch tun, wie der Herr und die Apostel getan. Und dann weiß er eine Fülle von Schriftstellen<sup>15</sup>), die alle nahelegen, daß im Kelche des Herrn Wein dabei gewesen sein müsse; der Hauptgrund gegen die Wasser-Eucharistie ist ihm aber die mangelnde Symbolkraft des Wassers: Wasser allein kann nicht Christi Blut ausdrücken, und Wasser allein symbolisiert auch nicht die Verbindung Christi und des Volkes. Dennoch ist offenbar auch für Cyprian die Wasser-Eucharistie nur verwerflich wegen ihres Verstoßes gegen die Überlieferung und wegen mangelnder Symbolkraft — aber nicht wegen innerer Untauglichkeit an und für sich; sie ist eine wirkliche Eucharistie, aber man hatte als Bischof die Pflicht die evangelischen und apostolischen Traditionen durchzuführen und alles andere als *ignorantia* oder *simplicitas* zu bedauern. Sonach ist es noch kein Zeichen von Gnostizismus, wenn z. B. in den Pseudoklementinen und den Thomasakten die Wasser-Eucharistie auftritt<sup>16</sup>). Viele Christen konnten sich überdies nicht dazu verstehen, schon am Morgen Wein zu genießen (Jülicher).

Dennoch ist die Ansicht, Wasser-Eucharistie und Gnostizis-



mus hätten einen eigentlichen inneren Zusammenhang, nicht grundlos. Freilich war Brot und Wasser auch ein Mahl, wenn auch kein festliches; freilich konnten deshalb ganz kirchliche Kreise, am Mahlgedanken orientiert, unbedenklich Brot und Wasser an die Stelle von Brot und Wein treten lassen, wo ein Grund den Wein verbot (im Kerker; zur Zeit der Verfolgung); freilich konnten enkratitische Kreise ohne Versündigung am Mahlgedanken den Wein grundsätzlich mit Wasser vertauschen — aber man wird die Empfindung nicht los, daß im Hintergrunde des Ganzen eine religiöse Schätzung des Wassers stand, die es absolut höher stellte als den Wein; daß Wasser-Eucharistie also nicht ein einfacheres Mahl sein wollte, sondern ein heiligeres; daß Wasser zum Träger der gewaltigen Mystik der Eucharistie-Feier geeigneter erschien denn Wein! Diese Empfindung erhält Bestätigung im Kult der Mandäer; die Mandäer sind Epigonen uralter Gnosis vom ophitischen Zweig; sie haben eine Kommunion mit Wasser, die *Mambuhâ*, heute an Festtagen abgelöst von einer Kommunion mit Wein: letzteres ist wohl spätere Zutat, das Ursprüngliche der Wassertrunk (W. Brandt, D. mand. Rel. 109). Dieser mandäische Wassertrunk ist keineswegs so neutral wie er aussieht, sondern will ein Trunk des lebendigen Wassers sein, ein Trunk des Jordan, eine getrunzene Taufe! „Euer Zeichen ist das Zeichen des lebendigen Wassers, durch welches (Zeichen) ihr aufsteigt zum Lichtort“ (Brandt 98). Die Mandäer sind gewaltige Täufer; die Taufe ist bei ihnen in unendlichen Wiederholungen das Ein und Alles: eine getrunzene Taufe um des himmlischen Wassers willen ist hier die Wasserkommunion! Das Wasser ist nämlich das Element des Lichtgottes, den sie Lichtkönig nennen. Nach Keßler (RE XII 182 f.) bezweckt die mandäische Taufe Einsicht in die Geheimnisse des Lichtgottes, mithin *γνώσις*, darum wird sie so oft wiederholt, damit die *γνώσις* um so tiefer werde; Wasser bildet den Lichtäther des Lichtgottes; wer also Wasser trinkt, bekommt *γνώσις* des Lichtes. Der mandäische Lichtgott *Mana rabbâ* ist aber nach Keßler identisch mit dem babylonischen *Ea* (dem Vater Marduks), welcher ursprünglich der glänzende Himmelsozean ist, den die Mandäer unter dem Namen „Himmelsjordan“ kennen. Man erinnert sich hier der *hymnatio luminis* der Ophiten und Sethianer (Irenäus adv. haer. I 30, 12); des Urmeeres, in das die Sophia nach den *quidam* des Irenäus stieg (I 30, 3) und aus dem sie ihren wässerigen Leib und Himmel und Erde bildete; der Himmelschlange der Peraten, die der Fluß des Paradieses ist (Hippolyt, Philos. VI, 16).



Eine andere Bestätigung findet das Hereinreichen uralten Wasser-Glaubens in dem „Mysterium der Sündenvergebung“, der schattenhaften Eucharistie der Pistis Sophia (ed. C. Schmidt 243 ff.). Der Verlauf sei hier unter A. gegeben, unter B. christliche Analogien.

#### A.

1. (Jesus spricht:) „Bringet mir Feuer und Weinzweige.“ — „Er legte das Opfer auf (*προσφορά*) und stellte 2 Weinkrüge hin, einen zur Rechten, einen anderen zur Linken des Opfers.“ — „Er stellte das Opfer vor sie hin und einen Becher Wassers vor den Weinkrug zur Rechten, einen Becher Weins vor den Weinkrug zur Linken.“ — „Er legte Brote nach der Zahl der Jünger mitten zwischen die Becher, und einen Becher Wassers hinter die Brote.“ — Jesus steht vor dem Opfer, die Jünger hat er hinter sich, alle bekleidet mit linnenen Gewändern „und in ihren Händen die Zahl (*ψηφός*) des Namens des Vaters des Lichtschatzes.“

2. (Jesus ruft:) „Erhöre mich, du Vater aller Vaterschaft, du unendliches Licht. (Es folgen 16 voces barbarae.) Amen, Amen. (2 voces barbarae.) Amen, Amen. (1 vox barbara.) Amen, Amen. (2 voces barbarae.) Amen, Amen. (3 voces barb.) Amen, Amen, Amen. (4 voces barbarae.) Amen, Amen, Amen.

3. Erhöre mich, Vater, du Vater aller Vaterschaft. Ich rufe euch selbst an (*ἐπικαλεῖσθαι*), ihr Sündenvergeber, ihr Reiniger der Missetaten. Vergebt die Sünden der Seelen dieser Jünger, die mir gefolgt sind, und reiniget ihre Missetaten und macht sie würdig, zu dem Reiche meines Vaters, des Vaters des Licht-

#### B.

1. Gabendarbringung (Gabenbereitung).

2. Litanei (Fürbitte für die Darbringer der Gaben).

3. Epiklese (an die Sündenvergeber).



schatzes, gerechnet zu werden, denn sie sind mir gefolgt und haben meine Gebote gehalten. Jetzt nun Vater, du Vater aller Vaterschaft, mögen die Sündenvergeber kommen, deren Namen diese sind (15 nomina barbara, wie *σιφιρεψνιχιευ, χιοιε* (!) u. dgl.); nach dem 5. Namen: „*va vaï* (erbarme dich meiner)“. Erhöret mich, indem ich euch anrufe, vergebet die Sünden dieser Seelen und tilget ihre Missetaten aus; mögen sie würdig sein, zu dem Reiche meines Vaters, des Vaters des Lichtschatzes, gerechnet zu werden.

4. Denn ich kenne deine großen Kräfte (*δυνάμεις*) und rufe sie an (*ἐπικαλεῖσθαι*): (es folgen die 14 nomina barbara dieser *δυνάμεις*). Vergib die Sünden dieser Seelen, tilge aus ihre Missetaten, die sie wissentlich oder unwissentlich begangen, die sie in Hurerei und Ehebruch bis zum heutigen Tage begangen haben, vergib sie ihnen und mache sie würdig, zu dem Reiche meines Vaters gerechnet zu werden, auf daß sie würdig sind von diesem Opfer zu empfangen, heiliger Vater.

5. Wenn du nun, Vater, mich erhöret und die Sünden dieser Seelen vergeben und ihre Missetaten getilgt und sie würdig gemacht hast, zu deinem Reiche gerechnet zu werden, so mögest du mir ein Zeichen zu diesem Opfer geben.“

Und es geschah das Zeichen, das Jesus erbeten hatte.

6. (Jesus spricht zu seinen Jüngern:) „Freuet euch und jubelt, denn eure Sünden sind vergeben und eure Missetaten ausgetilgt und ihr seid zu

4. Epiklese (der großen Kräfte des Vaters des Lichtschatzes).

Bitte um gute Kommunion.

5. Epiklesen-Wunder (vgl. die mozarabische Epiklese des *Liber Ordinum* ed. Férotin: *Descendat illa sancti spiritus tui incomprehensibilis majestas, sicut quondam in Patrum hostiis mirabiliter descendebat*).

6. Danksagung nach der Kommunion.



dem Reiche meines Vaters gerechnet.“ „Und es freuten sich die Jünger in großer Freude.“

7. „Tut dies an allen Menschen.“

7. Einsetzung (Mysterienbefehl).

Das Ganze will ein Mysterium der Sündenvergebung sein; offenkundig ist es ein Mahl, eine Eucharistie vom Epiklesestypus; sicher nur ein Lese-Mysterium, kein üblicher Ritus, darum das Traumhafte, Verschwimmende; darum auch die Verwobenheit aller möglichen heidnischen und christlichen Fäden. Dies Lese-Mysterium soll die Überlegenheit der Pistis-Sophia-Leute über die Phibioniten dartun; was die Phibioniten mit dem *συνλέγειν* wollen, wird hier durch den Genuß reiner Speise erreicht, nämlich Freiheit vom Bösen, Überlegenheit über die Archonten, göttliches Wesen. Mitten unter lauter Sündenfragen wird (P. S. 251, 14 ff.) auf die Mysterien der Phibioniten Bezug genommen: sie tilgen nichts, sondern sind neue Sünde. „Es sprach Thomas: wir haben vernommen, daß es einige (Leute) auf Erden gibt, die den männlichen Samen und das Menstrualblut nehmen und es in ein Linsengericht tun und es essen, indem sie sprechen: wir glauben an Esau und Jakob“ — worauf Jesus antwortet, das sei die allergrößte Sünde, die es gibt. Im sog. II. Buch Jeû (ed. Schmidt 304) wird verlangt, daß die reinen Mysterien gerade denen nicht gegeben werden sollen, die der 8. Kraft des großen Archonten<sup>17)</sup> dienen, „das heißt denjenigen, welche das Blut von der Menstruation ihrer Unreinigkeit (*ἀκαθαρσία*) und den Samen der Männer verzehren, indem sie sagen: wir haben die wahre Erkenntnis erkannt und beten zum wahren Gott. Ihr Gott aber ist schlecht.“ Hingegen unser Mysterium ist ausdrücklich das Ende aller Hurerei und allen Ehebruchs; man genießt die Kräfte der Sündenvergeber und die „großen Kräfte des Vaters des Lichtschatzes“. So wird man aller Sünde ledig und zugleich göttlich; nach gnostischer, überhaupt nach hellenistischer Auffassung sind unsere Sünden ja Elemente der Archontenwelt, Niederschläge vom Archontenwesen, Dämonenreste, die uns den betreffenden Dämonen ausliefern. Genießt man nun die Kräfte der den Dämonen überlegenen Himmelswesen, so wird man selbst den Dämonen überlegen, die Sünde ist aus, ein neuer Mensch, ein Gott steht da! Welches ist nun aber das Element, dessen Genuß hier dem Samengenuß der Phibioniten entgegengesetzt wird? Zweifellos das Wasser; und zwar himmlisches Wasser. Im II. Buch Jeû wird das Zeichen



angegeben, das auf die Epiklesen hin erfolgt (309): „wenn du mich nun erhört hast . . ., so möge ein Wunder geschehen und Zorokothora kommen und das Wasser der Lebenstaufe in einen von diesen Weinkrügen herausbringen . . . und in demselben Augenblick geschah das Wunder, das Jesus gesagt hatte, und der Wein zur Rechten des Opfers (*θυσία*) wurde zu Wasser.“ Also wunderbares Wasser ist das eigentliche Element dieser Eucharistie, Taufwasser<sup>18</sup>), das als heiliger Trank zugleich getrunken wird, Lebenswasser. Im Hintergrund liegt ein primitiver Wasserglaube, der nun sein Element als stärksten Träger aller im Christentum erlebten Kultmystik hinstellt; ob man in dies Wasser eintauchte, ob man es trank, es war Mittler und Wirker himmlischen Lebens, himmlischer *γνώσις*, Sündenvergebung, Erlösung, Vergottung. Selbstverständlich können diese Gnostiker zugleich Weinverächter, Asketen sein, wie C. Schmidt (TU VIII 596) annimmt, wenn er an die Severianer in Oberägypten als Verfasser unserer Literatur denkt; gerade der Wasserglaube mußte zur Verachtung des Weingenusses führen und konnte sich mit allen enkratitischen Strömungen verbinden.

Harnack ist (TU VII) der Ansicht, daß überhaupt die älteste Christenheit den Eucharistiebefehl auffaßte als den Befehl ein Mahl irgendwelcher Art zu feiern, und daß erst, als die Gnostiker aus asketischen Gründen gegen den Weingebrauch eiferten, die Kirche die absolute Notwendigkeit von Brot und Wein lehrte. M. E. muß man Harnacks Ansicht dahin erweitern: die Unsicherheit gewisser Kreise der alten Zeit (ob Wasser oder Wein oder beides) stammt aus der lukanischen Traditionslinie; denn wenn auch hier das Auflegen von Brot im Zentrum stand, ein Getränk irgendwelcher Art stand sicherlich auch da — es wurde nur nicht in den Kreis des Sakralen direkt hineingedacht, weil schon das Brot und das Brotbrechen mehr als Anlaß denn als Medium der Gegenwart des Herrn empfunden wurde, also selbst nur ein Nebenbei war. Hier war also jedes Getränk möglich. Hingegen in der Traditionslinie, die vom letzten Abendmahl ausging, war Wein selbstverständlich, ohne daß doch Brot und Wein mehr bedeuteten als in der lukanischen Linie. Sobald aber einmal die Elemente als Medien der Gegenwart des Herrn angesehen wurden, mußte das Brotmahl lukanischer Richtung als schwächer erscheinen denn das Brot- und Wein-Mahl der anderen. Und hier wird der Punkt sein, wo der Wasserglaube sein Element in die Lücke einsetzte; in gnostischen Kreisen drang er als primitiver Wasserglaube



vor, bei den Christen als eine Verherrlichung des Taufwassers; bei den Gnostikern: Wasser vom Himmelseozan — bei den Christen: im Wasser ist der Herr bei der Taufe, also Wassertrunk Herrentrunk. Ignatius von Antiochien kennt die Heiligkeit des Taufwassers; ad Eph. XVIII 2 läßt er Christum geboren und getauft werden, damit er das Wasser durch sein Leiden heilige, *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρῶς* (vgl. Luthers Taufbüchlein im 2. Oremus, Müller 770, 14). In der Aberkios-Inscription (2. Jahrh.) bezeugt die Hochschätzung des Taufwassers der Satz: „Überall ging die Pistis vor mir her, und überall setzte sie mir einen Fisch vor aus der Quelle“ (Vs. 13); der Fisch aus der Quelle, Christus, bedeutet die innige Vereinigung Christi und des Taufwassers im christlichen Denken. So sagt Optatus von Mileve (III 2) von Christus: „Er ist der Fisch, der in der Taufe durch Invokation ins quellende Wasser gepflanzt wird.“ Auch die Nennung „der unsterblichen Quelle göttlicher Wasser“, „der immerquellenden Wasser unerschöpflicher Weisheit“ in der Inscription von Autun (3. Jahrh.) erklärt sich aus der Zusammengehörigkeit des „Fisches“ mit dem Taufwasser, wengleich das Ganze in der Inscription zum Deckmantel der Eucharistie genommen zu sein scheint; man muß bloß Tertullians (de bapt. 1) Wort: „Wir werden im Wasser geboren und haben unsere Erlösung nicht anderswoher, denn daß wir im Wasser bleiben“ zur Erklärung der Inscription von Autun sich gegenwärtig halten. So wird klar, wie man auf eine getrunkene Taufe auch im Christentum kommen konnte. Dies Eucharistie-Wasser muß nun auch in die Kreise, wo Brot und Wein feststanden, als wirkungsmächtige Religion eingedrungen sein; denn den Taufwasser-Glauben teilten ja auch diese Kreise. Ist diese ganze Hypothese richtig, so steht man wieder vor der Tatsache: die Hauptsache war den ältesten Christen das starke Erlebnis des Herrn — wo dies Erlebnis erfahrungsgemäß eintrat, da fragte man nicht nach Berechtigungen, sondern sah die Hand des Herrn darin: Christus tut es so! Auf diese Weise war das Eucharistie-Wasser nicht ein Gegner des Eucharistie-Weins, sondern ein neuer Erlebniskreis, aus der Taufe ohnehin allgemein bekannt. So war das Wasser bei Justin Apol. 65 und 67 offensichtlich keine Nebensache, sondern eine wichtige Zutat, wie die Aufzählung: *ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κραμάτων* — *ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἶνον καὶ ὕδατος* — *ἄρτος καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ* zeigt. Daher, weil Erlebniskreise der Christen nachäffend, ist ihm die Brot- und Wasserfeier der Mithrasdiener eine Teufelei (I 66): Erlebnisse müssen doch



auch die Mithrasdiener haben, sonst feierten sie nicht mit *ἄγρος* und *ποτήριον ὕδατος*, also muß es der Teufel sein, der bei ihnen gegenwärtig wird! — Je wichtiger aber die Elemente selbst wurden, desto mehr schaute man nach Vorschriften für ihre Art aus; und da gab es nur das Vorbild des letzten Abendmahls mit Brot und Wein einerseits, der Taufe im Jordan mit Wasser anderseits; so trennten sich einer rubrizistischeren Zeit die Erlebniskreise wieder. Mannigfache Rudimente blieben. Eines sei angeführt: Im römischen Ritus, der (*Sacr. Leonianum*) in alter Zeit einen Kelch mit Wasser, wenigstens den Täuflingen, gereicht zu haben scheint, war lange noch der Brauch, daß, wie Gläubige, Geistliche, der Papst selbst Oblationen von Brot und Wein spendeten, so die Sänger eine Wasserspense gaben. Heute noch schreibt die *Missa Romana* vor, dem Weine „ein wenig Wasser“ (*parum aquae*, der 15. Ordo Romanus sagte: *tres guttulae*) beizumischen. Die Symbolik Wasser + Wein = Menschheit + Gottheit ist natürlich spätere Rechtfertigung der Anwesenheit des Wassers, als der uralte Wassergedanke längst vergessen war, die Übung aber in einem kleinen Reste blieb <sup>19)</sup>. So sind die *tres guttulae* der letzte Dreiklang aus einem ganzen Hymnus der Vorzeit zu Ehren des Taufwassers.

### III.

## Charis=Kommunionen.

Der Gnostiker Markus hat die Eucharistie bloß mit gemischtem Wein gefeiert. Irenäus (adv. haer. I 13, 2) erzählt von dieser Eucharistie wie von einem Kunst- und Gauklerstück, das am Wein geschieht; von Brot berichtet Irenäus nichts, Brot hätte auch bei der ganzen Tendenz der markosischen Eucharistie keinen Sinn. Irenäus nennt sie eine Eucharistie-Nachäffung, ein *προσποιεῖσθαι εὐχαριστεῖν*. Dennoch war sie sicherlich echt und recht gemeint; sie erscheint zunächst als ein Mahl des Blutes der Charis, als ein Blutmahl, eine Blutkommunion, ein Bluttrank: der Charis machtvolles Blut soll in die Teilnehmer dieser Feier einfließen, so daß sie selbst Charis-Menschen seien, Charis-Macht, die *γνώσις* der Charis hätten. Glasbecher (Epiphanius haer. 34, 1: drei Becher aus weißem Glas) waren nötig zur Charis-Feier; darein goß man gemischten Wein (Epiph.: weißen Wein). Dann sprach Markus eine lange Epiklese (Iren.: *ἐπίκλησις*, Epiph.: *ἐπωδή*), d. h. eine Herabrufung der Charis in Form eines überlangen Gebetes:



und siehe da, auf einmal wurde der weiße Wein rot wie Blut, das Wunder (Epiklesenwunder!) war geschehen: die Charis hatte ihr Blut in den Becher hineingeträufelt (Epiph.: ein Becher rot wie Blut, ein Becher wie Purpur, ein Becher dunkelfarbig). Nun tranken alle aus dem Becher und so ging in jeden die Charis ein. Es scheint hauptsächlich eine Eucharistie der Frauen gewesen zu sein; und so gab es denn bei Markus die Möglichkeit, daß auch die Frauen selbst unter seiner Leitung und Aufsicht die Worte der Eucharistie über den Weinkelch sprechen durften. Dabei lag nunmehr das Wunder nicht am Blutrotwerden des Weines, sondern in der Masse, die wunderbare Vermehrung erfuhr. Die Frau bekommt einen kleineren Kelch, Markus selbst nimmt einen großen. Die Frau spricht die *εὐχαριστία*, dann nimmt Markus den also eucharistierten Kelch der Frau und gießt dessen Inhalt ganz in seinen großen Kelch; dabei heißt die „Epiklese“:

- „Die vor dem All gewesene
- „Charis, die unausdenkbare, unaussprechliche,
- „Erfülle deinen inneren Menschen
- „Und gebe dir den Reichtum ihrer Gnosis;
- „Ja, sie senkt das Senfkorn in die gute Erde.“

Und nun ist plötzlich von dem Inhalte des kleineren Bechers der Frau der viel größere Becher des Markus voll und über-voll geworden! Irenäus fügt nicht bei, daß nach diesem Schaumwunder eine Kommunion erfolgte, aber aus der „Epiklese“ geht hervor, daß die Charis den „inneren Menschen“ erfüllen soll, offenbar so wie das Trinken des Weins den äußeren Menschen: also ist eine Kommunion gefolgt.

Man kann also zunächst in der Eucharistie des Markus eine Blutkommunion erblicken; das Blut der Charis wurde, so scheint es, empfangen — ähnlich wie im romanischen Katholizismus eine von der Kirche kaum zu bändigende Klique immer wieder in der Eucharistie das Blut der Mutter Jesu zu haben sich erkühnt. Aber bei Markus ist das doch nicht ganz so. Der Gnostiker stand trotz allem höher als jene Kapernaiten. Ihm ist nicht schlechthin das Blut der Charis die Hauptsache, sondern die Charis selbst. Die Epiklese beim Schaumwunder ist eine merkwürdige „Epiklese“, wenn sie das Blut der Charis in den Becher rufen soll, aber sofort eine urechte Epiklese, wenn sie den T e i l n e h m e r n, nicht dem Becher, die Charis spenden will: die Charis soll in die Teilnehmer herabgerufen werden! Was im Becher geschieht, das Schaumwunder, ist nur die Demonstration des tatsächlichen Erscheinens der



Charis, wie die Schlange der Ophiten die Demonstration des unter den Christen erschienenen Logos ist. Der Becher mit seinem Wunder ist trotz allem bloß Begleiterscheinung, aber für äußerliche Augen eben das Zeichen, daß Innerliches in den Teilnehmern der Feier geschieht, daß die Charis wirklich präsent ist. Wäre die Situation schlechthin „die Charis im Becher“, „das Blut der Charis im Becher“, so wäre nicht einzusehen, warum hier das Blut der Charis schäumt und überschäumt, und oben färbt es rot. Sobald aber „die Charis geistig unter den Teilnehmern“ die Hauptsache ist, und das Schaumwunder bloß ein äußeres Zeichen ihrer Anwesenheit, ebenso die Rötung des Weines im anderen Falle ein Zeichen ihrer Anwesenheit, so versteht man: wenn nur irgendetwas geschah, gleichviel was, so war die Anwesenheit der Charis demonstriert. Die Zeichensucher sagten dann im einen Fall: Charis hat zum Beweis ihrer Anwesenheit ihr Blut in den Kelch geträufelt — im anderen Falle: Charis hat zum Beweis ihrer Anwesenheit den Wein vermehrt! Wie den wunderbar vermehrten Wein so trank man selbstverständlich auch den Blut-Wein mit Inbrunst, um so die Anwesenheit der Charis dauernd in sich einzuführen, ihre *δύναμις* zu trinken und so die Charis selbst zu besitzen. Aber das war doch ein zweiter Akt, neben dem Haupt-Akt, den die Epiklese setzt: Charis komme!

Erst in diesem Sinne, bedeutend höher, als der kapernaitische Standpunkt jener Katholiken ist, kann man des Markus Eucharistie eine „Liebfrauen-Kommunion“ nennen. Die Tendenz jener seltsamen Marienverehrer war hier einmal in einer Tatsache erfüllt. Charis war ihren Verehrern und Verehrerinnen die Huldin, die alles Göttlich-Abgründige in weiblicher Anmut darstellte. Sie zu haben war Vergottung im Edel-Sinn, nicht in dem des Orgasmus. Wie mußte dies gerade Frauen anziehen! Noch dazu, wenn sie, die vom „Priesterdienst“ Ausgeschlossenen, hier selbst Priesterinnen, wenigstens Mit-Priesterinnen zu sein vermochten! Es ereigneten sich ja Wunderbeweise ihrer Priesterschaft der Charis. Und alles muß sich echt christlich ausgenommen haben, da Irenäus es ein *προσποιεῖσθαι* christlicher Eucharistie nennt. Schließlich konnten alle Bedenken überwunden werden mit dem Hinweis auf die starken Erlebnisse solcher Feiern. Hier mußte Christus sein. Und doch war alles echt heidnisch, ob nun Markus eine Charis-Sekte vorfand, oder eine solche erst gründete, oder ihr die Wein-Kommunion als christliche Erfüllung ihrer Charis-Rufe aufoktruierte. In jedem Falle handelt es sich um eine heid-



nische Sitte. Denn die Charis des Markus ist nur eine hellenistische Form der Muttergöttin. Bei den Valentinianern ist die heimlichste letzte Gottkraft des Alls jener Urvater, der Bythos genannt wird; er steht aber nicht isoliert, sondern webt von Uranfang an in Ehe mit dem gleichewigen weiblichen Pol, der Sige heißt oder Ennoia oder eben Charis. „Mit ihm hat zugleich angefangen die Ennoia, die sie auch Charis oder Sige nennen.“ (Irenäus adv. haer. I 1 und 8.) Also die Urmutter. Bei den Barbelioten (ebd. I 29) heißt diese dem unaussprechlichen Vater zur Seite stehende weibliche Kraft Barbelo oder wiederum Ennoia. Dieser Vater schuf in die Barbelo hinein das Urlicht; so erscheint sie in der Pistis Sophia als die Lichtjungfrau mit dem Lichtschatz. Die Barbelioten des Irenäus nennen eines von den acht Lichtern, die um den Autogenes, den Verkünder, Inhaber, Darsteller dieses Lichtes der Barbelo, also den Christus, stehen, Charis, machen diese Charis aber sofort zur Gattin des großen Urlichts (vgl. C. Schmidt, S. B. Ak. 1896, 845); also in der Flut der Verdoppelungen und der Fülle der Namen ein Reflex der Anschauung: Charis ist Barbelo selbst; darum die Gattin des in ihr geschaffenen Urlichts. Bei den Ophiten des Irenäus (ebd. I 30) ist Ennoia sonderbarerweise „der Sohn“, der zweite Mensch, wie der Vater der erste Mensch oder Urmensch, und Christus der dritte Mensch ist; neben dem 1. und 2. Menschen steht aber „das erste Weib“, nämlich „der Hl. Geist“, „die Mutter der Lebendigen“, aus dem irgendwie die Sophia, Prunikos als Mannweib entspringt; lauter Umschreibungen für den Glauben: die Urgottkraft hat männliches und weibliches Wesen; und das weibliche Wesen steht dem All näher, ist Allmutter. Die Ptolemäer gaben (ebd. I 12) dem Urvater zwei Frauen, Ennoia und Thelema (Denken und Wollen): hier sieht man die Abstraktion am Werk aus dem vollsaftigen Glauben an die Urmutter einen schönen Gedanken zu machen. Auch die Helena des Simon Magus (ebd. I 23) war eine Verkörperung der Allmutter: Simon fand sie in einem Hurenhaus, also als letzte Phase der Allmutter durch alle möglichen Verdoppelungen hindurch. Es ist großartig, welche Biegsamkeit der Glaube an die Muttergöttin beweist; in ihm konnte schlechterdings alles Heimatrecht finden, was religiös in irgendeinem Sinne war, vom Orgiasmus bis zum Kunst- und Schönheitswillen, von den Mysterien der *συννομία* bis zur Astrologie und bis zum Licht von Bethlehem. Die Muttergöttin konnte Weltseele, Weltgeist, Weltentwicklung, Weltlust, Weltleid, Welterlösung, Weltlicht, Weltsame, Welt-



sünde — und alles dessen eine Abstrahlung in allen Stufenreihen der Wesen bis zum Gemüse — sie konnte Lachen und Weinen, Geist und Leib, Göttin und Teufelin, Himmel, Erde und Hölle, sie konnte alles sein. Ein helles Beispiel dafür sind schon die Namen der „unteren“ Mutter, der Mutter des Demiurgen, bei Irenäus (ebd. I 5): Achamoth, Achtheit, Sophia, Erde (vgl. *Αη – μήτηρ*!), Jerusalem, Hl. Geist, männlich Herr! Wie nun gerade Markus die Charis als die Muttergöttin ansah, das erweisen seine Wanderprediger, die ein Gebet wußten, mit dem sie trotz ausgelassensten Lebens mit Hilfe der großen Mutter in die Seligkeit eingehen konnten; in diesem Gebet (Irenäus ebd. I 13, 6) wird die Charis angesprochen als die „Beisitzerin Gottes und der geheimnisvollen voräonischen Stille“; und die Tat der Charis nach dem Gebet, wird direkt die Tat „der Mutter“ genannt. Markus muß sich (ebd. I 14, 1) Hystera und Gefäß der kolobarsischen Sige genannt haben; er verkündigte, daß in seiner Person der Eingeborene dieser Sige und des Bythos erschienen sei, und wollte seine Gnosis eben von der „allerhöchsten Vierheit“ haben. Daß aber Markus die Gestalt der Charis nicht ohne feinere Absichten aufgriff, daß er darin etwas den Frauen Frauengemäßes, etwas Holdes, Mildes, auch den Männern Faszinoses, kurz eine aller Härten ledige Gestalt der Urgottheit bieten wollte, das zeigt (ebd. I 14) seine Behauptung, als Weib sei die Urgottheit zu ihm selbst gekommen, da die Welt ihr männliches Wesen nicht hätte ertragen können. Der Name Charis war zudem besonders geeignet, die Muttergöttin mit Holdseligkeit zu umkleiden — und über die im Dienste der Muttergöttin wohl auch hier übliche heilige *συνοσία*<sup>20</sup>) einen Heuchelschein zu breiten (ebd. I 13, 3).

Markus wirkte um 150; also um die Zeit Justins des Märtyrers. Worauf es hier ankommt, ist dies: Irenäus sah im Mahle des Markus eine Anmaßung und Nachahmung des christlichen Eucharistiegedankens. So wird deutlich, daß man zu des Irenäus Zeit ähnlich realistisch über die Eucharistie dachte wie Markus realistisch das Blut der Charis in den Kelch tropfen sah; bloß das diesen Realismus darstellende Kunststück (nach Hippolyt, Phil. VI 39f. das einmal mit Farbstoff, das anderemal mit einem schäumenden Mittel bewirkt) war dem Irenäus widerwärtig. Nun kennen wir aber auch von Justin selbst realistische Äußerungen; Apol. I 66 legt er dar, die eucharistierte Nahrung sei auf die gleiche Weise Fleisch und Blut Christi geworden wie einst der doch ganz geistige Logos Fleisch und Blut bekam; der ganz geistige Logos bekam



aber Fleisch und Blut durch ein Wort Gottes; so wird nun Brot und Mischwein Fleisch und Blut Christi durch das Beten eines von Jesus herstammenden Wortes. Also das erste Rätsel ist dies: wie kann ein ganz geistiger Logos Fleisch und Blut haben? Das zweite Rätsel ist dies: wie kann ein Brot und Mischwein Fleisch und Blut Christi sein? Zum ersten Rätsel tritt als unleugbare Tatsache dies, daß Jesus Christus mit Fleisch und Blut existiert hat; zum zweiten Rätsel tritt als unleugbare Tatsache dies, daß wir von unseren Glaubensvorfahren gelehrt wurden, daß das eucharistierte Brot und der eucharistierte Mischwein wirklich Fleisch und Blut Christi sei. Die Lösung des Rätsels heißt aber jedesmal: ein göttliches Wort hat solches getan. Justin steht somit auf dem Gedanken: so sicher Jesus Christus Fleisch und Blut besaß, so sicher ist Brot und Mischwein Fleisch und Blut Jesu Christi. Durch Gottes Wort, durch ein Wort von Jesus Christus her. Brot und Wein bleiben trotzdem; denn ausdrücklich fügt Justin gerade zum „*εὐχαριστηθεῖσα τροφή*“ hinzu jenes „*ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*“, zum Zeichen, daß es sich immer noch um Brot und Wein handelt, aber um Brot und Wein, die nun zugleich Fleisch und Blut Jesu sind, so wie einst der Logos Logos blieb und doch Fleisch und Blut hatte. Nun paßt hiezu der Satz: *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν*. Also doch als *ἄρτος* und *πόμα*, aber freilich als *ἄρτος* und *πόμα* mit Fleisch und Blut des Herrn. Aber mit so wirklichem Fleisch und Blut des Herrn wie der Logos wirkliches Fleisch und Blut hatte<sup>21)</sup>! Das *δν τρόπον* ist tatsächlich, wenn man einen neuzeitlichen Ausdruck für so Eigentümliches überhaupt verwenden will, assumptorisch (vgl. Loofs RE I 40 f.). Aber eben deshalb realistisch durch und durch. Des Markus Kunststück baut sich nun ersichtlich auf dieselbe assumptorische Meinung auf; der Wein soll so rot geworden sein, weil die Charis ihr Blut zum Wein in den Kelch träufelte: *τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἐαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνῳ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ* (I 13, 2); zum mindesten sieht es Irenäus so. Aber es wurde oben gezeigt, daß dies eine Nebenwirkung ist, daß die Epiklese direkt die Charis zu den Teilnehmern ruft, daß jenes *στάζειν* aber eben die Demonstration der Anwesenheit der Charis bedeutet. „Die Charis unter uns“, das war die Hauptsache; „ihre *δύναμις* im Kelche“, das war der Beweis. Liegt es da zu ferne, auch des Justin assumptorische Meinung ähnlich zu verstehen? Nicht den Logos suchte dann Justin im Brot und Trank, sondern



bloß dessen Leib und Blut — der Logos war geistig unter den Teilnehmern, aber Brot und Trank waren der Beweis seiner Gegenwart unter den Teilnehmern — der Logos war unsichtbar da, aber sichtbar waren Brot und Trank — in Brot und Trank war das Wunder geschehen, das die Gegenwart des Logos in der Versammlung demonstrierte, nämlich Brot und Trank hatten ihre κοινότης verloren und waren Leib und Blut des Logos, hatten also eine neue δύναμις empfangen, waren ein Wunder; freilich, das Wunder selbst sah man trotzdem nicht (Markus hatte den Vorteil es sichtbar machen zu können!), aber es war zweifellos vorhanden, weil Jesus nach der Erzählung der Apostel bei einem solchen εὐχαριστεῖν das Brot seinen Leib, den Wein sein Blut genannt und uns also auch zu tun geheißen hatte. Die ganze Assumptionstheorie steht also auf dem Nebengeleise, auf dem Hauptgeleise aber das Erscheinen des Logos unter den Seinigen, mit der Nebenwirkung, daß Brot und Wein die δύναμις seines Leibes und Blutes bekamen — alles aber ist und bleibt seine, des Logos, geistige Gegenwart in der Gemeinde; sein „Leib und Blut“ demonstriert bloß diese geistige Gegenwart, ist aber eben deshalb das Sichtbare, Greifbare, Genießbare an dieser Logos-Präsenz; die Nießung dieses Sichtbaren garantiert die innigste Vereinigung mit dem unsichtbar präsenten Logos. So wenig also Markus die Charis in seinem Kelche suchte, sondern in der Versammlung, im Kelche aber nur ihre δύναμις wirksam sah — so wenig suchte wohl Justin den Logos in Brot und Wein, sondern in der Versammlung, in Brot und Wein aber sah er des Logos δύναμις wirksam, die sich einen Leib schuf.

Eine Parallele zur markosischen Eucharistie liegt in der Siegelungs-Eucharistie der Thomasakten (49 und 50) des 3. Jahrhunderts verborgen. Thomas befiehlt seinem Diakon, einen Tisch zu bringen; man bringt aber bloß eine Bank. Darauf breitet der Apostel ein Tuch. Nun legt er darauf das Brot der Segnung (ἄρτον εὐλογίας). Thomas tritt sofort vor diese Bank und spricht nun zwei Gebete; davon ist das zweite eine Charis-Epiklese, die keinesfalls vom Verfasser ad hoc komponiert wurde, sondern aus einem Charis-Mahl stammt. Die Epiklese enthält (vgl. Preuschen, Henneckes Handbuch 580) gar nichts Christliches, ist echt gnostisch. Ob ihr Platz in dieser Siegelungseucharistie ein Zeichen dafür ist, daß sie ursprünglich zu einem Brotmahle der Charis gehörte, kann man nicht mehr entscheiden; fast möchte man es doch annehmen, weil vor der Charis-Epiklese ein christliches Gebet



eingeschoben ist, das zum Ganzen nicht paßt, auch nicht zum Versiegelungs-Brotmahle; dies erste Gebet spricht: „der du uns gewürdigt hast an der Eucharistie deines heiligen Leibes und Blutes teilzuhaben“, trotzdem nur Brot vorausgesetzt ist; und unsere Epiklese wird eingeführt mit *καὶ ἡρώατο λέγειν*. Die Epiklese lautet (in Raabes Übers. bei Hennecke, Neut. Apokr. 500 f.):

〈Komm, Geschenk des Höchsten;〉

Komm, vollkommene Barmherzigkeit;

Komm, Gemeinschaft mit dem Männlichen;

〈Komm heilige Geistmacht;〉

Komm, Kennerin der Geheimnisse des Auserwählten;

Komm, die du an allen Kämpfen des edlen Kämpfers  
teilnimmst;

〈Komm, Schatz der Herrlichkeit;〉

〈Komm, Liebling der Barmherzigkeit des Höchsten;〉

Komm, Ruhe (Schweigen),

Die du die Großtaten der ganzen Größe offenbarst;

Komm, die du Verborgenes enthüllt

Und die Geheimnisse kund tust;

Komm, heilige Taube,

Die du die Zwillingsjungen gebierst;

Komm verborgene Mutter;

Komm, die du durch deine Taten offenbar bist;

Komm, Spenderin der Freude

Und der Ruhe für alle, die dir verbunden sind;

Komm und nimm mit uns teil an dieser Eucharistie,

Die wir in deinem Namen begehen,

Und an dem Liebesmahle,

Zu dem wir auf deinen Ruf versammelt sind.

Mit Preuschens Erklärung dieses Hymnus möchte ich nicht übereinstimmen; Pr. sieht den Hymnus beginnen mit einer Anrede an das männliche Prinzip, der eine Anrede an das weibliche folge. Vielmehr ist die ganze Epiklese gerichtet an die Sige; die Sige ist des Bythos weibliche Partnerin, die als Große Mutter und Himmelskönigin schärfer umrissen, persönlich, eine Göttin durch den Orient geht, während der Bythos uferloses Chaos, Tehom bleibt; die Sige als den Menschen nähere Gottheit ist darum Geschenk des Bythos, Barmherzigkeit (*mater misericordiae*), Gemeinschaft mit dem Männlichen (Bythos), seine *ruach*. Sie allein kennt die Geheimnisse des Bythos und kann darum allen, die zur Gnosis sich durch-



kämpfen und sich zum Uranfang mittels der Gnosis hinauf-  
 ringen, Kampfhelferin sein (vgl. Iren. a. a. O. I 13, 6). Als Sige  
 wird sie im Hymnus direkt angesprochen: *ἐλθέ ἡ ἡσυχία*. Zu  
 ihr paßt das Beiwort „Gebärerin der Zwillingsjungen“, denn  
 sie ist mit Bythos Quelle des allerersten Zwillingspaares nach  
 dem Urabgrund, des Nus und der Aletheia. Daß sie *ἡ ἁγία  
 περιστέρα* heißt, wird begreiflich auf dem Boden des Hellenen-  
 tums, das die Idealgestalt der taubenumschwebten Aphrodite  
 in diesem weiblichen Prinzip verehrte. „Durch ihre Taten“ ist  
 die Sige, Charis, Magna Mater offenbar, weil sie es ist, die das  
 All mit Leben und Kräften erfüllt; weil sie auch diese Eucha-  
 ristie gestiftet hat; weil sie ein Epiklesenwunder tut nach Art  
 des Markus. „Spenderin der Freude und der Ruhe“ für ihre  
 Mysten wird sie genannt, weil alle Impulse aus ihr entströmen,  
 in sie zurückströmen. So erkennen wir eine Ode an die Sige,  
 die Charis des Markus, die Große Mutter Vorderasiens, ge-  
 dichtet wohl in valentinischen Kreisen, verwendet als Epiklese.  
 Schön spricht der Schluß den Epiklesengedanken in seiner  
 eigentlichen Bedeutung aus: Einladung zum Göttermahl. Ein  
 Mahl, bei dem die Gottheit selbst mittafelt, ihre Götterkraft  
 nährt, also allen Teilnehmern Gelegenheit geboten ist Götter-  
 kräfte zu essen, wird eingeleitet durch die Einladung an die  
 Gottheit, die Epiklese; ein solches Mahl ist aber kein bloßes  
 Menschen-Unterfangen, sondern Stiftung der Göttin selbst,  
 ihr Wille, in ihrem Namen begonnen und vollendet, daher  
 denn die Einladung, die Epiklese, allzeit des Erfolges sicher  
 sein darf.

Das Wichtigste nun ist folgendes: auch diese Epiklese weiß  
 von Haus aus nichts von einem Herabkommen der Göttin in  
 die Nahrung, sondern zur Präsenz unter den Mahlteilnehmern.  
 Diese Präsenz unter den Mahlteilnehmern ist nun allerdings  
 nicht losgelöst vom Mahle, abgesehen vom Mahle, sondern  
 aufs innigste mit dem Mahle im Zusammenhang: die Göttin  
 soll am Mahle selbst teilnehmen, mittafeln, die Menschen-  
 speise als Götternahrung in sich einführen. Aber zweifellos  
 wird so das Essen aller ein Götteressen, alle essen was Götter  
 nährt, und so ist die Nahrung, das Brot, irgendwie die Be-  
 glaubigung der Gegenwart der Göttin unter den Versammelten.  
 Ein Epiklesenwunder am Brote liegt in der Luft. Ob nicht  
 dieses erwartete Epiklesenwunder, welches das Brot zum Be-  
 weise der Gegenwart des Gottes oder der Göttin gestalten soll,  
 seine christliche Erfüllung in dem Kreuze hat, das Thomas  
 hier ins Brot einschneidet? „Am Brot muß etwas geschehen“



— dieser Gedanke wirkt zweifellos mit. Daß Thomas gerade ein K r e u z einschneidet, mag dann durch die ganze Kreuzesmystik, die Wetter a. a. O. (z. B. 113) im alten Christentum mit großem Eindruck bloßlegt, veranlaßt sein. (Daß unsere Epiklese gerade bei der Kommunion einer Frau auftritt, eines von einem Dämon heimgesuchten Weibes, ist mindestens interessant, wenn man den Charis-Gedanken festhält. Richtig wird in echt gnostischer Weise die Kommunionfeier als Mysterium der Sündentilgung, der Dämonenbekämpfung, als Spendung von Götterkraft gegen Dämonenkraft, genommen, vgl. die Spendeformel: *ἔσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ αἰώνιων παραπτωμάτων*, wobei besonders das *αἰώνιων* zu beachten ist).

Thomas-Akten 51 steht in einer Eucharistie nochmal eine Epiklese der Großen Mutter, deren Namen mit dem Namen Jesu addiert wird, also identisch sein soll. Das Brot gibt Nahrung der Seelen zur Unsterblichkeit; und diese Fähigkeit hat es erlangt, weil eine Gabe in das Brot gelegt wurde und nun wieder hineingelegt wird durch Nennung des Namens der Großen Mutter („des verborgenen Geheimnisses“ = Sige!) — wobei offenbar die Große Mutter oder Jesus infolge der Namensnennung ursprünglich überhaupt zugegen gedacht wurde und die Begabung des Brotes erst als eine Wirkung und ein Beweis dieser Gegenwart erschien. So, wie die Epiklese jetzt dasteht, macht sie allerdings den Eindruck, als gehe sie direkt auf das Brot. Aber warum wird dann das Brot schon vor der Nennung des Namens wie ein mit der neuen *δύναμις* schon geladenes Brot angesprochen? Das scheint zu zeigen, daß ursprünglich die Nennung des Namens in solchen Epiklesen das Erste war, und Erscheinung der Göttin überhaupt der erste Zweck; seit aber das Brot an die erste Stelle rückte, paßt nun die Prädizierung desselben als kraftgeladen ebenso schlecht, wie in den klassischen Liturgien der Christen die Bezeichnung der Elemente als Mysterium, Opfer, unbefleckt usw. vor der Wandlung oder Konsekration. Die Epiklese heißt nun: „Brot des Lebens, dessen Esser unvergänglich bleiben sollen; Brot, das hungernde Seelen mit seiner Sättigkeit sättigt — du bist es, das gewürdigt worden ist eine Gabe zu empfangen, damit du uns Vergebung der Sünden würdest, und die, welche dich essen, unsterblich würden; wir nennen über dir den Namen der Mutter, des verborgenen Geheimnisses der verborgenen Herrschaften und Gewalten, wir nennen über dir den Namen Jesu.“ (Übers. Raabe bei Hennecke 531.)



Es hat also vorchristliche Charis-Mahle gegeben, zu denen Charis oder die Große Mutter mit einem Hymnus eingeladen wurde; ihre Gegenwart ließ sie nach dem Glauben ihrer Verehrer nicht unbezeugt, jedenfalls war die neue *δύναμις* der Nahrung bei diesem Mahle ein solches Zeichen. Das Erlebnis bewies die Voraussetzung. Es war wohl mit Vorzug eine Frauenfeier, und Frauen konnten hier Priesterinnen sein. Und das Ganze war mit einer Christen-Eucharistie zu verwechseln.

Wie diese Charis-Mahle doch auch den Anschluß an Maria, die Mutter des Herrn, suchen konnten, zeigt die Nachricht des Epiphanius (haer. 79 II) über thrasische Frauen in Arabien (er nennt sie Kollyridianerinnen); die eine ausgesprochene Marienkommunion im Rahmen eines Brotopfers feierten. Deutlich sieht man, daß es sich im Grunde um irgendeine Gestalt der Großen Mutter handelt; die Frauen bereiten einen Wagenkorb als Tisch und decken ihn mit Linnen; der Wagenkorb ist augenscheinlich der Rest eines Götterwagens (vgl. den löwenbespannten Wagen der *Magna Mater Cybele*); die *ἡμέρα φανερά τοῦ ἔτους* ein alter Festtag der Großen Mutter. An bestimmten Tagen legen nun die Frauen Brot auf diesen Opfertisch, „und bringen es dar auf den Namen Mariä“ (*καὶ ἀναφέρονται εἰς ὄνομα Μαρίας.*) „Allesamt aber empfangen sie das Brot.“ Eine Eucharistie vom Opfertypus also, bei der der Name Marias die Stelle des Namens der Großen Mutter einnimmt. Während also sonst die große Mutter als Ennoia, Sophia, mit dem Logos des Christentums in Eins gesetzt wird, beginnt hier eine Auffassung der Mutter Jesu Platz zu greifen, die sie in die Rechte der Göttermutter einsetzen möchte; aber man darf nicht übersehen, wie scharf Epiphanius selbst die ganze Sache als eine religiöse Verirrung und einen Gegensatz zum Christentum abtut<sup>22</sup>); freilich ist ihm das Ärgerlichste, daß überhaupt Frauen priesterlich auftreten. Uns ist wichtig, daß hier kein Hymnus, sondern ein Opfer vorliegen soll.

#### IV.

### Hellenistische Jesus=Mahle.

Der Hellenismus ist voller Mysterien; aber er unterliegt ihnen nicht; seine oberste Schicht ist gerade wegen der Fülle der Mysterien in den Unterschichten, die den wahrhaft nach Religion Hungrigen doch nicht sättigen, Vergeistigung, ja Verflüchtigung der Mysterien. Wie die Gottheit keiner Opfer bedarf („denn nichts braucht der, der selbst das All ist oder



in dem das All ist“, Hermes, Asklep. 80, 19), so bedarf sie auch unserer Gottesdienste überhaupt nicht, auch nicht unseres Lobes und Dankes, sondern ist die schlechthinige Bedürfnislosigkeit. „Durch Schweigen allein“ verehrt man Gott nach Jamblichus (Myst. VIII 3) gebührend; und Porphyrius kennt nur einen Tempel und einen Gottesdienst, „den Nus in deiner Brust“ (ep. ad Marc. 19). Man hört von solchen Hellenisten Worte, die wie jener Vers des 51. Psalmes klingen: „Ein Opfer vor Gott ist ein geängsteter Geist; ein zerknirsches und gedemütigtes Herz wirst du, Gott, nicht verschmähen“, so im Poimandres XII 23: „Es gibt nur eine Gottesverehrung, nämlich: nicht schlecht sein!“, so bei Sextus Empirikus 46: „Ein heiliger Tempel ist vor Gott die Seele des Frommen, und der beste Altar ist ihm ein Herz rein und ohne Sünde.“ Einerseits heiliges Schweigen, andererseits sittliche Höhe. Doch ist diese Art nicht als einfacher Rationalismus aufzufassen, sondern als Mystik: im Nus allein haben wir den abgründig göttlichen Funken, der zur Einheit mit allem göttlichen Wesen strebt. Alle andere Praxis wird als untauglich abgelehnt. Gottesdienst ist die Tätigkeit des Nus in uns; es gibt nur diese geistige Gottesverehrung, *λογική λατρεία*, das einzige Opfer, das Gottes würdig ist. Immerhin war aber gerade das Loben und Danken, das *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* eine Tätigkeit des Nus in uns — so mußten auch *εὐλογίαι* und *εὐχαριστίαι* als geistiges Opfer, als *λογική θυσία* gewertet werden. Darum ist das heilige Schweigen nur eine Art der vergeistigten Mysterien, die andere Art ist eben das Lob- und Dankgebet. „Das sind die vollendeten Rauchopfer vor Gott: die Dankgebete der Sterblichen“, heißt der hermetische Satz (Asklep. 80, 22). Man kann sogar sagen: das heilige Schweigen ist die Theorie von Eigenbrödlern, hingegen das Lob- und Dankgebet die Liturgie dieses oberen Hellenismus<sup>23</sup>).

Wo von solchen Hellenisten das Mahl Jesu gefeiert wurde, da erfaßte man es als Hymnus, als Gelegenheit zu Lob und Dank, als *εὐχαριστία* im Sinne des Wortes *εὐχαριστεῖν*. Das Plus, das man so durch das Mahl Jesu gegenüber dem bloßen Hellenismus hatte, war eben das starke Erlebnis der Christen, also ein fest umrissenes Logos-Erlebnis; diesem Logos galten die Hymnen. Gnostisch sind diese Mahle an und für sich in keiner Weise, sondern eben christliche Mahle von Hellenisten. Aber auch eine Oberschicht des Gnostizismus war hellenistisch im Sinne der beschriebenen Vergeistigung; so mußte das hellenistische Jesus-Mahl auch in die unteren Schichten eindringen



und eine Volksform annehmen, die ihre hohe Herkunft zwar nicht verleugnete, aber doch eben Erlebniszentrum von Gnostikern der Tat war.

Diese Volksform der hellenistischen Jesus-Mahle interessiert uns hier. So gewiß sie dem Erlebniskreis aller Arten von Christentum angehören konnte, so gewiß ist sie auch von Gnostikern als i h r Gottesdienst angesehen worden. Auch die Literatur, in welcher diese Volksform als literarischer Leckerbissen aufgetischt wird, wurde von allen möglichen Kreisen geliebt; man kann nicht einfach sagen, daß diese Literatur gnostisch ist, denn sie war viel mehr; man kann aber auch nicht sagen, daß sie n i c h t gnostisch ist, denn sie war auch dies! Der sich verfestigende Katholizismus hat sie als gnostisch überhaupt empfunden — kein Fehlurteil, insofern der Katholizismus auch in dieser Literatur etwas von dem großen Gegner Gnostizismus Geschätztes spürte, Gnostizismus also irgendwie mitspielte. Man vergleiche, was Waitz RE 23, 94 von diesen Schriften sagt: „Sie sind als Produkte eines vulgären, insbesondere kleinasiatisch-syrischen, Katholizismus zu betrachten, dem ein gewisser, aus der zeitgenössischen, insbesondere neupythagoreischen Welt- und Lebensanschauung erklärlicher, asketisch-gnostischer Einschlag eigentümlich ist.“ Man muß bloß bedenken, daß alle diese hier schön reinlich gesonderten Elemente ineinander gemischt auftreten und so jeden mit seiner Art locken konnten. Warum da von vielen Kritikern der Sache gerade die Gnostiker ihres Anteils verlustig erklärt werden oder doch als unberechtigte Mitteilhaber zurückgewiesen werden müssen, ist nicht recht einzusehen. Man muß ja doch ob wohl oder übel das gnostische Teilhaben immer wieder zugeben. So auch Waitz (a. a. O. 99), der die Johannes-Akten in kirchlichem Fahrwasser segeln sieht, aber eingesteht, daß sie „allerdings, besonders nach dem Schluß hin, Ausführungen (enthalten), welche hart an das Gnostische streifen. Nicht nur einen ausgesprochenen Modalismus verkündigen sie, sondern auch einen grobsinnlich-übersinnlichen Dokerismus und propagieren für ihn“; besonders von dem Tanzhymnus und der Kreuz-Vision ist auch Waitz „direkt gnostisch“ berührt.

Eben in diesen Johannes-Akten des ausgehenden 2. Jahrhunderts (oder des beginnenden 3.) haben wir Beispiele der Vulgär-Eucharistie im Sinne des Lobens und Dankens. Der Dank geht auf Jesus, den Heiland und Erlöser. So findet am 3. Tage nach dem Begräbnis der Drusiana in Ephesus eine



Eucharistie statt in der Gruft der Drusiana. Offenbar eine damalige Sitte. Diese Sitte setzt doch wohl den bekannten Glauben voraus, daß die Seele am 3. Tage noch, ja noch am 5. Tage, um den Leichnam herum weile, und den gnostisch-hellenistischen Glauben, daß die Seele auf ihrer Himmelswanderung Hymnen singe, also lobpreise, danke. So gibt in der Pistis Sophia (ed. Schmidt 188 f.) die abgestorbene Seele „den Ruhm der Hymnen“ der Lichtjungfrau, dem Sabaoth, dem Melchisedek, dem Lichtschatz. Daß diese Hymnen der Seele von anderen vorgesungen werden können, erweist P. S. 162, wo das Eingehen der Apostel in die himmlische Seligkeit so geschildert wird: „und alle Örter (τόποι) werden einen Hymnus vor euch her anstimmen (ὕμνεύειν), bis daß ihr zu dem Orte des Reiches kommt.“ Das versteht man noch besser, wenn man an die Gottwerdung des Hermes in den Hermeschriften denkt: da sangen die *δυνάμεις* einen Hymnus, der Hymnus erst erlöste ihn vom irdischen Leibe<sup>24</sup>). So ist die Feier der Eucharistie in der Nähe des Toten ein Hymnensingen vor der Seele her, die zum Himmel wandern soll; weil eben die Eucharistie ganz als *εὐχαριστεῖν καὶ εὐλογεῖν* empfunden wurde, als Gelegenheit zu Danksagungsgebeten. Hier in der Gruft der Drusiana wirkt nun der „Hymnus“, d. h. die Eucharistie als Ganzes, allerdings nicht die Himmelswanderung, sondern die Wiedererweckung der Drusiana; aber beides ist Leben von Christus her, also sachlich nicht entgegengesetzt. Der „Hymnus“ hat Lebenswirkung.

Im einzelnen begibt sich die Gruft-Eucharistie so: Alle Christen von Ephesus nehmen teil; die Feier ist bei Tagesanbruch, nicht am Abend. Gepredigt, gelesen wird nicht. Geopfert wird nicht: Johannes holt ein Brot zum Grabe, „um es zu brechen“. Es wird bloß dankgesagt; die ganze Feier ist Danksagung. Johannes betet das Dankgebet am Grabe; nach dem Dankgebet kommt er vom Grabe weg und läßt alle Brüder an der Eucharistie teilnehmen, offenbar noch in der Gruft, aber nicht direkt am Grabe. Das Dankgebet am Grabe lautet: „Wir preisen deinen Namen, der uns aus der Verirrung und aus unbarmherziger Sinnenslust bekehrt. Wir preisen dich, der uns vor Augen geführt hat, was wir sahen. Wir legen Zeugnis ab für deine uns auf mannigfache Weise offenbare Güte. Wir loben deinen guten Namen, Herr, [und danken dir], der du die von dir Überführten zeigtest. Wir danken dir, Herr Jesus Christus, daß wir an deine unveränderliche [Gnade] glauben. Wir danken dir, der du einer geretteten Menschennatur be-



darfst. Wir danken dir, daß du uns diesen sicheren [Glauben] gegeben hast, daß du allein Gott bist jetzt und immerdar. Wir, deine Diener, danken dir, o Heiliger, daß wir mit (gutem) Grunde zusammenkamen, und die, welche (von den Toten) auferstanden.“ Der Hymnus ist geistlos, aber was sind Worte, wenn ein starkes Erlebnis alle Herzen bannt! Und im Hintergrund dieser literarischen Eucharistiefeyer liegt der allgemeine Glaube: Christus ist bei uns — selbstverständlich, daß da ein Wunder sich ereignet!

Ein andermal (46) legt Johannes im Zusammenhang mit der Eucharistie den Christen die Hände auf — es wird gepredigt, gebetet, gedankt und dann kommt die Handauflegung. Man wird an den Sonntagsgottesdienst bei Justin erinnert: Lesung, Predigt, Fürbittgebet, eucharistisches Mahl; die Handauflegung (vgl. Thomas-Akt. 29) muß an manchen Orten an Stelle des Friedenskusses gestanden sein, begreiflich bei einer Auffassung, der der Kuß ähnlich geistmitteilend ist wie die Handauflegung.

Damit stimmt auch die Feier der *Consummatio Joannis* (Act. Joannis 106—110) überein; ob sie nun gnostische Art zeigt oder nichtgnostische: die Übereinstimmung der Akten selbst mit diesem Stück ist doch wiederum ein Beweis, daß in den Kreisen der Johannesakten die Eucharistie als Danksagungs- und Lobmahl gefeiert wurde ohne weitere Spekulationen. Und daß diese Eucharistie mit der bei Justin beschriebenen übereinstimmt, zeigt, daß am Ende des 2. Jahrhunderts eine schöne Einheit überall da herrschte, wo man die Danksagung als das Beherrschende ansah. Die Eucharistie der *Cons. Jo.* ist nun diese: Am Sonntag (morgens wohl) versammeln sich alle Brüder, und Johannes hält ihnen eine Predigt, die darauf ausgeht, man solle Gott nicht durch Sündigen in Leid versetzen, ihn nicht zwingen, Frevel, Nachstellung und Qual zu erdulden; er soll froh sein dürfen mit den Menschen, sich freuen, sich erquicken mit den Menschen, ohne Sorge sein, lächeln, frohlocken: dieser Gott aber ist „unser Gott Jesus Christus“. Wer sich in Reue zu ihm kehrt, dem wird alles nachgelassen, wer aber wieder sündigt, der wird kein Mitleid vor seinem Antlitz finden. Nach dieser Predigt kommt ein Gebet, das die Stelle des Fürbittgebetes für die Gemeinde (vor dem eigentlichen Mahlteile) einnimmt; in der Tat soll es ein solches sein wie der Schluß aufweist: „Christus Jesus Gott Herr, der du durch deine Gaben und deine Barmherzigkeit alle, die auf dich hoffen, beschütze, der du alle Listen und Drohungen, mit



denen unser Widersacher überall uns nachstellt, genau kennst, du allein, Herr, hilf in deiner Fürsorge deinen Knechten! Ja Herr!“ In diesem Gebet wird Jesus mit einigen Titeln belegt, die hellenisch, aber nicht eigentlich christlich sind: Jesus wird vorgestellt als Kranzflechter, sein Antlitz ist eine Blume; als Arzt, natürlich als *ἀνάργυρος*, wird er angesprochen; es scheint auch, daß Johannes bei diesem Gebete einen Kranz tragen soll, da er zu beten beginnt: „der du diesen Kranz durch dein Flechten geflochten hast.“<sup>25)</sup> Wie nebensächlich neben den Gebeten und Danksagungen die Elemente des Mahles gewürdigt werden, ersieht man daraus, daß Johannes eigens um Brot bittet: also kein Ritus der Gaben, ein einfach notwendiger Akt wie bei einem Hungrigen. Über das Brot spricht nun Johannes das eigentliche Dankgebet. Der Dank ist Lobpreis des Vaters und des Sohnes, wobei beim Sohne, der allein angesprochen wird, weiter ausgeführt wird, was er uns alles getan und gebracht hat. Zwar wird von den „Namen“ gesprochen, aber es erfolgt keine Epiklese, alles ist nur Lobpreis und Dank. Daß auch der Opfergedanke nur übertragen im Sinne der *λογικὴ θυσία* gemeint ist, zeigt die Einleitung, die „Lob, Opfer, Danksagung“ auf die gleiche Linie stellt. Das Gebet lautet: „Welches Lob oder welches Opfer oder welche Danksagung sollen wir beim Brechen dieses Brotes nennen als dich allein, Herr Jesus? Wir preisen deinen von dir genannten Vaternamen. Wir preisen deinen durch dich genannten Sohnnamen. Wir preisen deine uns durch dich gezeigte Auferstehung. Wir preisen deinen Weg. Wir preisen deinen Samen, das Wort, die Gnade, den Glauben, das Salz, die unaussprechliche Perle, den Schatz, den Pflug, das Netz, die Größe, das Diadem, den um unsertwillen so genannten Menschensohn, der uns die Wahrheit, die Ruhe, die Erkenntnis, die Macht, das Gebot, die Zuversicht, die Hoffnung, die Liebe, die Freiheit und die Zuflucht zu dir geschenkt hat. Denn du allein, o Herr, bist die Wurzel der Unsterblichkeit und die Quelle der Unvergänglichkeit und der Sitz der Äonen, der du mit allen diesen Namen um unsertwillen benannt wirst, damit wir, wenn wir dich mit ihnen anrufen, deine Größe erkennen, welche wir in der Gegenwart nicht wirklich schauen können, sondern nur, wenn wir rein sind, und allein in dem Abbild des dir zugehörigen Menschen.“ Dann bricht der Apostel das Brot und teilt es allen aus; wiederum ist ersichtlich, wie feste Vorschriften, Rubriken hier ausgeschlossen sind; denn statt einer Spendeformel berichtet der Verfasser einfach: „und er betete für einen jeden



der Brüder, daß er der Gnade des Herrn und seiner heiligsten Eucharistie würdig werden möge.“ Am Schlusse kommuniziert er sich selbst mit den Worten: „Auch mir sei Teil mit euch! Und Friede mit euch, Geliebte.“ Nun sind diese Eucharistien allerdings Literatur, nicht Praxis; aber sie entsprachen der Praxis; so folgt: wo die Danksagung, der Lobpreis als Sinn des hl. Mahles gilt, herrscht kein Interesse an Epiklesen, kein Interesse am Opfergedanken, aber ein volles Interesse an reichen, verschiedenartigen Dankgebeten. Diese Dankgebete in der Praxis zu improvisieren, war eine schwere Sache; die Propheten der Didache werden ähnlich wie das obige Dankgebet in biblischen Reminiszenzen, Wörtergruppen, Gebetserinnerungen gestammelt haben; sonst galt Justins (c. 67): „der Vorsteher sendet Gebete gleicherweise und Danksagungen empor, soweit er die Fähigkeit hiezu hat“ — und manche werden eine sehr kleine Fähigkeit gehabt haben. Um so köstlicher klangen die „Danksagungen“ dieser Akten, so kümmerlich an Geist sie uns vorkommen. Aber sie sind jedenfalls echte Volksart, volksechter als die klassischen Danksagungen der nachmaligen Liturgien oder der großen Bischöfe<sup>26</sup>).

Dieselbe Rituallosigkeit, Vorherrschaft des Danksagungs- oder Lobgedankens tritt uns in den Petrusakten entgegen, nämlich in der koptischen Praxis des Petrus (ed. Schmidt 3—7 u. 7—10; Ficker bei Hennecke 391 u. 393). Dort heißt es gleich am Anfang: „Am ersten Wochentage aber, das ist am Sonntag, versammelte sich eine Menge, und man brachte zu Petrus viele Kranke, damit er sie heile . . .“ Das Stück schließt: „ . . . und noch andere Reden hielt Petrus vor ihnen allen, und preisend den Namen des Herrn Christi gab er ihnen allen von dem Brote, als er es zerteilt hatte, stand er auf und ging in sein Haus.“ Auch damit stehen wir im 2. Jahrhundert; Eucharistie heißt soviel als „preisend den Namen des Herrn Christi das Brot austeilten.“

Isidor, „des Basilides echter Sohn und Schüler“, schrieb um 140 seine *Ἠθικά* und darin den uraltertümlich anmutenden Satz: „Wenn aber deine Danksagung (*εὐχαριστία*) in eine Bitte umschlägt, und du erbittest dir für die Zukunft nicht Aufbauung, sondern Verhütung des Falles, so heirate.“ (Klemens, Strom. III I 2 Stählin 196.) Hier schauen wir hinein in das Gebetsleben jener uralten Zeit; Gebet ist Eucharistie, Danksagung, Lobpreis; da das Jesumahl mit Gebet, mit Danksagung, gefeiert wird, so ist es bloß ein besonderer Fall der Danksagung, die hervorstechendste Eucharistie. Und darum



gilt, was Isidor von der *εὐχαριστία*, vom Gebet überhaupt spricht, in hervorstechendem Maße vom heiligen Mahle, der Eucharistiefeyer. Nach Isidor ist also jedes rechte Gebet Danksagung, Lobpreis, Hymnus; aber jede Danksagung geht unbemerkt über in eine Bitte, in eine *αἴτησις*: nämlich in eine Bitte um besseren Fortschritt, damit man Gott noch göttlicher loben könne. So wird auch auf die Hymnen des heiligen Mahles ein Fürbittgebet um weitere und tiefere Gnosis gefolgt sein. Nun gibt es aber nach Isidor Beter, deren Bitte heißt nicht „Fortschritt in der Gnosis“, sondern „laß mich nicht fallen“ — die Angst vor tiefem Fall verzerrt ihr Gebet! So rieten ja die Basilidianer überhaupt: „Wirf deine Seele nicht ins Feuer Nacht und Tag kämpfend und fürchtend, du könntest etwa aus der Höhe der Enthaltbarkeit stürzen; denn eine Seele, die auf solches Kämpfen eingestellt ist, hat nur mehr halbes Vertrauen“ (Strom. III Stählin 195). Also wer in Angst und Sorge lebt, kann nicht beten, nicht danksagen; die größte Angst ist aber die, ein Ehebrecher oder Hurer zu werden; da geht das Dankgebet in die Bitte über „laß mich nicht fallen“ — und für solche Beter heißt des Isidor Hilfe: heirate! „Halte dich an ein streitbares Weib, damit du nicht aus der Gnade Gottes fallest, und wenn du mit dem Sperma das Feuer abgetan hast, dann bete mit gutem Gewissen.“ Hier ist Danksagung so ausschließlich „das Gebet“, daß schon ein Bittgebet eine verwunderliche Sache sein kann.

Um dieselbe Zeit etwa wie Isidor blühte auch Ptolemäus, der italische Valentinianer. In seinem schönen Briefe an Flora wird auch Ptolemäus ein Zeuge für die Erfüllung des Jesumahles mit Dank- und Lobgebeten, darin das geistige Opfer, die *λογικὴ θυσία* besteht, die allein gilt, während Opfer im alten Juden- und Heidensinn abgetan sind. „Ja, Opfer darzubringen befahl uns freilich der Erlöser; aber er meinte nicht die Opferleistung durch ungeistige (*ἀλόγων*!) Tiere oder durch solches Räucherwerk, sondern durch geistentstammte (*πνευματικῶν*) Loblieder und Preisgesänge und *εὐχαριστία* und durch die Liebeswerke und Guttat an den Nächsten <sup>27)</sup>“.

Mit welchem Interesse diese Hellenisten das Werk Jesu in einem Kranze von Danksagungen erblickten, zeigt eine Stelle der Johannesakten 94 ff. (bei Hennecke 453). Dort ist das biblische (Mk. 14, 26) *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον*, wohl mitsamt der Einsetzungs-Eucharistie, umgebildet in einen Tanzhymnus, den Jesus singt vor seinem Gang zum Tode! „Also befahl er



uns einen Kreis zu bilden und sagte, während wir einander an den Händen faßten, selbst in der Mitte stehend: Mit Amen antwortet mir.“ Dann kommt der Hymnus; darin die Worte: „Wer nicht tanzt, erkennt das Bevorstehende nicht. Amen.“ „Wenn du aber meinem Reigen Folge leistest, sieh dich in mir, dem Redenden, und wenn du siehst, was ich treibe, so verschweige meine Mysterien! Wenn du tanzest, bedenke, was ich tue, daß es dein (Leid) ist, dies Menschenleid, welches ich leiden will<sup>28</sup>)“. Ob nun solche Tanzfeiern auch in Wirklichkeit stattfanden oder nicht — schon die Tatsache, daß man literarisch das Mahl Jesu und einen Tanzhymnus in Eins setzte, bezeugt laut, wie sehr das Mahl Jesu diesen Kreisen ein Hymnus war. Das Mahl Jesu scheint in diesen Hymnus wirklich einbezogen zu sein; denn Jesus spricht ausdrücklich mitten im Hymnus (siehe unten!): *τρωθῆναι θέλω καὶ τρωᾶσαι θέλω, φαγεῖν θέλω καὶ βρωθῆναι θέλω* (allerdings auch *λούεσθαι θέλω καὶ λούειν θέλω*). Und schon die biblische Situation setzt das Mahl voraus. Jedenfalls bezeugt der literarische Zusammenhang in den Johannes-Akten die überragende Bedeutung des Hymnen-Singens überhaupt, und die Anspielung auf das Abendmahl schließt sichtlich das heilige Mahl in diesen Hymnenkreis hinein. Wieder ist besonders das deutlich, daß der Logos als gegenwärtig vorausgesetzt wird, wenn der Hymnus an ihn erschallt. In der pseudo-biblischen Szene der Joh.-Akten ist der Logos selbst der Reigenführer; dazu paßt dann nicht das „*δόξα σοι λόγε*“, das er spricht; aber in die Art der Gemeindefeiern, wo der Logos unsichtbar präsent gedacht wurde, paßt es gut. Dreierlei scheint diese Tanz-Szene bieten zu wollen; nämlich die Nachricht „so hat Jesus vor seinem Leiden dankgesagt“; sodann den Glaubenssatz „damals tanzte und sang mit die Charis, die Ogdoas, die Dodekas, das ganze himmlische Heer“; endlich die Anweisung „so danksagen, heißt auch für uns eins sein mit dem unsichtbaren Logos und dem ganzen himmlischen Heer“. Sicherlich nahmen die Leser der Akten den Text so auf. Und das konnten sie nur, wenn sie ohnehin schon gewöhnt waren einen Reigentanz für die Vollendung des Hymnensingens, für einen szenischen Hymnus zu halten. War dann in ihrem Gefühl die Eucharistie, das hl. Mahl, ebenso ein vollendeter Hymnus, ein szenischer Hymnus, so konnte die Eucharistie mit dem Tanzhymnus kombiniert ihnen wirklich als unübertreffliche Vollkommenheit vorkommen, die das letzte Mahl Jesu mit einem Glanz ohnegleichen umwob. Trotzdem es die Stunde vor dem Leiden Jesu ist, wird so der



Tanzhymnus zur *ἀγαλλίασις* (Ap.G. 2, 46), zum Jauchzen der Erlösten, der Reichgottesbürger:

Preis dir, Vater; Amen.

Preis dir, Logos; Amen.

Preis dir, Charis; Amen.

Preis dir, du Geist;

Preis dir, Heiliger;

Preis deinem Preise. Amen.

Wir loben dich, Vater.

Wir sagen dir Dank, Licht, in dem Dunkel nicht wohnt.  
Amen.

Damit wir aber danksagen, sage ich:

Erlöst will ich werden und erlösen will ich. Amen.

Befreit will ich werden und befreien will ich. Amen.

Zerbissen will ich werden und zerbeißen will ich. Amen.

Gezeugt will ich werden und zeugen will ich. Amen.

Essen will ich und gegessen werden will ich. Amen.

Hören will ich und gehört werden will ich. Amen.

Gedanke will ich werden und bin ganz Gedanke. Amen.

Getauft will ich werden und taufen will ich. Amen.

Die Charis tanzt; ich will die Flöte blasen; tanzet alle. Amen.

Klagen will ich; heulet alle. Amen.

Ogdoas, die eine, sie rührt uns die Saiten. Amen.

Die Zwölfzahl führt den Reigen an. Amen.

Wer immer tanzen kann, der tanze. Amen.

Wer nicht tanzt, der erkennt nicht das Bevorstehende.  
Amen.

Fliehen will ich und bleiben will ich. Amen.

Schmücken will ich und geschmückt werden will ich. Amen.

Vereint will ich werden und vereinen will ich. Amen.

Ein Haus habe ich nicht und habe Häuser. Amen.

Einen Ort habe ich nicht und habe Örter. Amen.

Einen Tempel habe ich nicht und habe Tempel. Amen.

Eine Lampe bin ich dir, der du mich schaust. Amen.

Ein Spiegel bin ich dir, der du mich denkst. Amen.

Eine Tür bin ich dir, der du an mich pochst. Amen.

Ein Weg bin ich dir, du Wanderer.

(Was nun folgt, scheint späterer Rahmen dieses früheren Hymnus, wohl der Rahmen, den die Akta diesem Hymnus gaben. Hier wird philosophiert, zum Schlusse aber nochmal das Sprechen des „Preis dir Vater, Preis dir Logos, Preis dir Heiliger Geist“ (also hier nicht wie oben „Preis dir du Geist“ — und



mit Auslassung des „Preis dir Charis“!) befohlen; dann nach einigen Zwischensätzen nochmal: „Preis dir Vater. Amen.“

Etwas anderes als der Hymnus ist eigentlich die Epiklese; aber es gibt Epiklesen, die Hymnen sind, wie die angeführte Charis- oder Sige-Epiklese der Thomasakten. Der Hymnus sowohl als die Epiklese ist wohl herausgewachsen aus kurzen Gebetsrufen; der Hymnus aus Rufen, die die gegenwärtige Gottheit begrüßten, die Epiklese aus Rufen, die die Gegenwart der Gottheit herbeiflehnten. Ein Beispiel eines primitiven Hymnus führt Heiler (D. Gebet<sup>1</sup> 35) in dem Wort des am heiligen Schöpfungsbaum vorübergehenden Herero an: „Vater, sei gegrüßt.“ H. fügt bei: „Wenn der primitive Mensch an einem Objekt vorübergeht, in dem ein mächtiges Geistwesen, ein Numen haust, so bezeugt er ihm seine Ehrfurcht durch ein paar Worte der Begrüßung und Verehrung und legt eine — wenn auch nur symbolische — Opfergabe nieder.“ Aus solchen Worten der Begrüßung und Verehrung des *numen praesens* wurde offenbar der Hymnus dadurch, daß 1. die Begrüßung zur Nennung aller Ehrennamen der Götter führte; 2. die Schilderung ihrer Größe, Macht, Güte usw. beigefügt wurde; 3. sehr bald Rhythmus u. ä. eindrang; 4. der Lobpreis der Ekstatiker in ihrer Ekstase vorbildlich wurde (vgl. zum Ganzen: Heiler a. a. O. 35 f., 68. 136. 141. 150). Hingegen das Urbild der Epiklese sind die kurzen Rufe, durch die der Mensch die gegenwärtige Gottheit auf sich aufmerksam macht (Heiler 47: „Merk auf!“ „Höre!“ „Κλῦθι“) oder die ferne Gottheit herbeiholt (H. 47: „Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε, αἰθέρι ναίων“); vorangesetzt wird oft ein lauter Schrei, regelmäßig aber der Name der Gottheit (H. 46: „ἰὴ ἰὴ Πατήρ“). Indem der Name der Gottheit mit Epitheten ausgeschmückt wird, ist Gelegenheit auch aus der Epiklese mehr oder weniger einen Hymnus zu machen; doch bleibt in der Epiklese der Hauptton auf den Namen. (Vgl. z. Ganzen: Heiler 46 f. 132.) Aber es gibt auch Hymnen, die nur aus Namen bestehen (so der Hymnus an den Mondgott Nannar bei H. 151). Dem Sinn nach könnte nie ein Hymnus und eine Epiklese im gleichen Falle beisammen sein, denn den eigentlichen Hymnus singt man der ohnehin gegenwärtigen Gottheit, die eigentliche Epiklese aber spricht man zur Herbeirufung der fernen Gottheit. Aber man versteht, daß in allen möglichen Abschattungen aus dem Hymnus ein Mittel werden mußte die Gottheit gegenwärtig zu setzen<sup>29</sup>), wie aus dem Epiklesen-Gebet ein Epiklesenzauber. So rückten Hymnus und Epiklese einander sehr nahe.



In den Kreis der hellenistischen Danksagungs- und Lobmahle kam die Epiklese eben als eine Ode, als ein Loblied; man griff, wie als Schriftsteller so sicher auch als Praktiker, nach solchen schon vorhandenen Dichtungen, um eine klassische *εὐχαριστία* vorzutragen. So ist in den Thomasakten 49 u. 50 die Epiklese an die Sige vorhanden, auch das ihr vorausgehende Gebet trägt Epiklesen-Charakter („Sieh’ wir wagen die Eucharistie und Epiklese deines heiligen Namens, komm nun und habe Teil mit uns“, an Jesus Christus gerichtet), das Ganze aber heißt *εὐχαριστία*, und *εὐχαριστία καὶ ἐπίκλησις* wird auf dieselbe Linie gestellt; Thomasakten 29 hat der Verfasser gewiß eine ähnliche Eucharistie mit Epiklesen im Auge, aber er berichtet davon im Stil der Lobmahle: Thomas fastet am Samstag, weil der Sonntag kommt; in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag wird er nun vom Herrn selbst geweckt, ermahnt, früh aufzustehen, alle zu segnen (*εὐλογήσας*) und „Gebet und Dienst“ (*εὐχὴν καὶ διακονίαν*) zu vollziehen und dann abzureisen; in der Ausführung segnet Thomas die Brüder durch Handauflegung, dann bricht er ihnen „das Brot der Danksagung“ (*τὸν ἄρτον τῆς εὐχαριστίας*) und teilt es ihnen aus (*μετέδωκεν*) mit der Spendeformel: „Es möge euch diese Eucharistie gereichen zur Barmherzigkeit und Versöhnung (*ἐλεος*) und nicht zur Vergeltung und zum Gericht“, worauf jeder Kommunikant mit Amen antwortet; also ist die Austeilung die vom Herrn verlangte *διακονία*, die *εὐχαριστία* aber ist die *εὐχή*, von der das Brot den Namen „Brot der Danksagung“ hat<sup>30</sup>). Daß die Thomasakten unter *εὐχαριστεῖν* hauptsächlich die *ἐπίκλησις* verstehen, das zeigt die Eucharistie bei der Taufe Sifors; da legt Thomas Brot auf den Tisch und nun folgt die oben (S. 47) zitierte Epiklese des Namens der „Mutter“, die Jesus ist; statt einer Spendeformel spricht Thomas wieder einen Epiklesenspruch: „Möge kommen die Kraft des Segens und sich auf das Brot niederlassen, damit alle Seelen, die daran teilnehmen, von ihren Sünden befreit werden“ (Act. Thom. 51). Solche Epiklesen kommen offenbar den Thomasakten gleichwertig vor mit wirklichen Dankgebeten in der Art des Dankgebetes, das bei der Kommunion Vazans (Act. Th. 158) gesprochen wird; eigentlich ist es zwar ganz Spendeformel in heiligen Antithesen, dient aber hier als *εὐχαριστία*, *εὐλογία* zu Brot und Becher: „Deinen heiligen Leib, der für uns gekreuzigt wurde, essen wir, und dein Blut, das für uns zur Erlösung vergossen wurde, trinken wir. Möge uns nun dein Leib Erlösung werden, und dein Blut zur Sündenver-



gebung dienen! Für die Galle aber, die du um unsertwillen getrunken hast, möge die Galle des Teufels rings um uns weggenommen werden, und für den Essig, den du für uns getrunken hast, werde unsere Schwachheit gestärkt; für den Speichel, den du unsertwegen empfangen hast, laß uns den Tau deiner Güte empfangen, und für das Rohr, mit dem sie dich um unsertwillen geschlagen haben, mögen wir das vollkommene Haus empfangen! Daß du aber um unsertwillen eine Dornenkrone empfangen hast, dafür mögen wir, die wir dich geliebt haben, uns mit einer unverwelklichen Krone umwinden! Und für die Leinwand, in welche du gewickelt wurdest, laß uns mit deiner unbesiegbaren Kraft umkleidet werden, für das neue Grab aber und die Bestattung laß uns Erneuerung der Seele und des Leibes empfangen! Daß du aber auferstanden und wieder aufgelebt bist, dafür laß uns wieder aufleben und leben und vor dir in gerechtem Gerichte stehen.“ (Übers. v. Raabe bei Hennecke 541.) Das ist nun allerdings mehr eine Passionsandacht als ein Dankpsalm, und so fügt der Verfasser nach der Brotbrechung nochmal das Sätzlein „er dankte“ ein. (Die eigentliche Spendeformel bei der Austeilung heißt: „Gereiche euch diese Eucharistie zur Rettung und zur Freude und zur Gesundheit eurer Seelen.“ Jeder Kommunikant spricht: „Amen.“ Eine geheimnisvolle Himmelsstimme ruft: „Amen. Fürchtet euch nicht, sondern glaubet nur<sup>31)</sup>!“

In diesen hellenistischen Jesumahlen mit dem Charakter der Danksagung ist, scheint es, nie die Rezitation der Einsetzungsworte üblich gewesen. Es genügte die Danksagung, und zwar die Danksagung als Erinnerung an Jesus (εἰς τὴν ἀνάμνησιν μου, cf. Justin c. 66). Diese Danksagung tritt aber in unseren Mahlen immer im Zusammenhang mit dem Namen glauben auf, die Danksagung richtet sich an den Namen Jesu; so in der Gruft-Eucharistie der Johannesakten: „wir preisen deinen Namen“, „wir loben deinen guten Namen“, so in der *Consummatio Ioannis* (oben S. 51): „wir preisen deinen von dir genannten Vaternamen, wir preisen deinen durch dich genannten Sohnnamen“; so in der Praxis des Petrus (oben S. 54): „preisend den Namen des Herrn Christi gab er ihnen allen von dem Brote.“ In der Didache X 2 heißt es: „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du ein Zelt in unseren Herzen bereitet hast.“ 3: „Du, allmächtiger Herrscher, hast das All um deines Namens willen gegründet.“ Der Sinn der Didache-Stellen ist dieser: wir kennen dich, du hast dich uns kundgetan, nun haben wir deine



Gnosis! Und zwar ist es Jesus, der uns diese Gnosis brachte; diese Gnosis ist Leben (IX 3). Darum muß der Christen-Hymnus ein Hymnus an den Vater sein, der den Nachdruck auf Jesus legt: σοῦ ἔστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας (IX 4). Bei Justin (Apol. 65) „sendet (der Vorsteher) Lob und Preis dem Vater des Weltalls durch d e n N a m e n d e s S o h n e s (und des Hl. Geistes) empor“<sup>32</sup>). Diese Nennung des Namens kann von etlichen als ein ganz vergeistigtes Einssein mit Jesus verstanden worden sein (vgl. was Heitmüller RGG IV 666 zum Joh.-Ev. sagt) — die meisten Christen hatten jedoch im „Namen“ Gottes die Gegenwart Gottes, im „Namen“ Christi die Gegenwart Christi<sup>33</sup>). Und zwar meinten sie diejenige Gegenwart des Göttlichen, die Wunder tut; wir können sie die dynamische Gegenwart heißen. Der Name ist die wunderwirkende Gegenwart des Göttlichen. Das sieht man deutlich an den *Excerpta ex Theodoto* 81, 2 (Clemens Al. ed. Stählin III 132), die eine dem 2. Jahrhundert angehörende Namen-Theorie aufstellen. „Sowohl das Brot als auch das Öl wird geheiligt durch die Kraft des Namens Gottes, dem Augenschein nach das gleiche bleibend wie man es hernahm; aber durch Kraft ist es in pneumatische Kraft geändert worden. So ist es auch mit dem Wasser, sowohl mit dem bei einem Exorzismus verwendeten als dem zur Taufe werdenden: es scheidet nicht bloß das Böse aus, sondern es nimmt die Heiligung hinzu.“ Hier wird auf eine Eucharistie mit Brot und Öl angespielt; dies Brot und Öl bleibt Brot und Öl κατὰ τὸ φαινόμενον, d. h. soweit es in Erscheinung tritt, dem Augenschein nach; es ist und bleibt dasselbe Brot, dasselbe Öl, wie man es zur Feier hernahm. Aber etwas kommt hinzu, der ἁγιασμός: es wird in der Eucharistie heiliges Brot und Öl. Worin besteht dieser ἁγιασμός? Darin, daß Brot und Öl nun pneumatische Kraft hat. Vorher hatte es bloß die natürliche Kraft, nährte natürlich, nach Art von Brot und Öl in aller Welt. Nun nährt es pneumatisch! Eine πνευματικὴ δύναμις hat es nun. Die natürliche Kraft des Brotes und Öles ist nicht verschwunden (trotz dem μεταβέβληται!), das ersieht man aus den Worten über das Exorzismus- und Taufwasser: das Wasser scheidet das Böse aus und nimmt (προσλαμβάνει) den ἁγιασμός, die πνευματικὴ δύναμις hinzu (Assumptionstheorie). Das μεταβέβληται läßt aber erkennen, daß dies Brot und Öl von dem ἁγιασμός ab nur mehr als pneumatische, nicht mehr als natürliche Speise gesucht und gewonnen wird. Wodurch wird aber Brot und Öl pneumatische Speise? Τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος



θεοῦ! Der Gottesname ist kein *flatus vocis*, sondern Gegenwart des Göttlichen, dynamische, wunderwirkende Gegenwart des Göttlichen, also eine *δύναμις*, die Brot und Öl in neuer Weise wirken läßt, dem Brot und Öl eine neue *δύναμις* gibt — *δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται*, heißt es daher von Brot und Öl. Auch Jesus wurde nach diesen *Excerpta* (22) in der Weise der Gegenwart des Göttlichen teilhaftig, daß bei der Taufe Jesu „der Name“ in der Taube auf Jesus herabstieg und ihn loskaufte von der Gewalt der Ennoia. Im Namen ist das Göttliche so zugegen, daß Wunder geschehen. Diese *δύναμις* ist es, die in der Siegelungs-Eucharistie der Thomas-Akten (51) einem Jüngling beide Hände lähmte, weil er eine böse Tat begangen hatte und sie nicht bekannte, aber dennoch das Brot der Eucharistie nahm — nun konnte er es nicht zum Munde führen. Die *δύναμις* Jesu, die wunderwirkende Nähe des Herrn! Gegeben in seinem Namen! Hier versteht man, daß von dieser Gegenwart Jesu i m m e r ein Wunder erwartet wurde; bei der Eucharistie ein Wunder am Brot; meistens bestand es eben in der pneumatischen Nährkraft dieses Brotes, manchmal aber in besonderen Wundern und Zeichen.

So mußte es kommen, daß die Danksagung sich direkt an die präsenste Wunderkraft des Herrn, an den Namen Jesu Christi wandte. So mußte sich aber auch das Interesse von vornherein auf die Abendmahlselemente richten als auf die besonderen Gegenstände, an welchen jene wunderkräftige Gegenwart, eben der Name, sich betätigte. So mußte die Gegenwart des Herrn in der Abendmahlsversammlung unfehlbar eine Gegenwart in den Elementen werden. Nun mußte die feiernde Gemeinde einen bestimmten Zeitpunkt suchen, von dem an die Abendmahlselemente die Gegenwart des Herrn darstellten; der Hymnus paßte nun logisch bloß mehr von diesem Zeitpunkte ab, er blieb zwar an seiner Stelle, war aber ergänzungsbedürftig eben als Hymnus an den Namen Jesu: dieser Name mußte irgendwie erst Realität schaffen. So kam hier die Epiklese, dort etwas anderes als Ergänzung in Schwang, nunmehr direkt auf die Elemente bezogen. So gehört denn zum Hymnus eine Ergänzung, sei es die Epiklese, sei es etwas anderes; diese Ergänzung verbürgte in jedem Falle, daß das Wunder eintrat. Entweder war man nun der Überzeugung, daß nach altem Herkommen der Heidenwelt die Epiklese die göttliche *δύναμις* gegenwärtig setze; oder man war nach spezifisch christlicher Überlieferung überzeugt, daß ohnehin in der



Christenfeier der Logos wunderwirkend zugegen sei, also ohne weiteres die hier zu genießende Nahrung eine Wundernahrung werde — weil ja Jesus beim letzten Abendmahle dies in Aussicht gestellt habe. Bei dieser spezifisch christlichen Anschauung ergab es sich von selbst, daß man zur besonderen Bekräftigung dieser Anschauung bei der jeweiligen Feier den „Einsetzungsbericht“ verlas, also die Garantie, daß die vorliegende Nahrung Leib und Blut Christi sei. Auch dieser Einsetzungsbericht wurde dann aus einer Garantie des von selbst eintretenden, weil vom Logos gewirkten, Wundersein Mittel das Wunder hervorzubringen! Bei Justin im 66. Kap. der Apol., wo Justin doziert, ist der Sinn der Einsetzungsworte noch der der Garantie; allerdings wurde bei Justin der Einsetzungsbericht schwerlich in der Feier selbst verlesen, aber er lag, wie aus Justins Dozieren hervorgeht, als Garantie in der Luft; und das Leib- und Blutwort dürfte als ekstatischer Ausruf der Genießenden erklingen sein (siehe oben S. 20 ff.).

All diese Entwicklungen dürfen aber nicht reinlich nacheinander angesetzt werden, sondern wie nebeneinander, sich mannigfach durchschlingend und beeinflussend; solange die Liturgien noch nicht erstarrt waren, kam alles auf das Beispiel an. Und je stärkere Erlebnisse eine Feier geboten hatte, umso selbstverständlicher wurde sie nachgeahmt<sup>34</sup>). Speziell für das Hochkommen des Einsetzungsberichts wird man mehr an die Traditionslinie denken müssen, der gerade das l e t z t e Abendmahl Jesu maßgebend war; ja gerade die Vorbildlichkeit des letzten Abendmahles dürfte in *nuce* schon der Ansatz der Einsetzungsworte sein. Umsomehr als in dieser Traditionslinie der Tod Jesu gefeiert wurde, seit Paulus dies I. Cor. 11, 26 eingeschärft hatte, also schon Jesu letztes Abendmahl als Todesfeier gewertet wurde, mithin der Bericht davon als *memoria mortis Domini*, als ἀνάμνησις wichtig werden konnte.

## V.

### Ergebnisse.

Wir haben es in diesen gnostischen Feiern mit einer Religiosität zu tun, die wir nicht nacherleben können; für unsere eigene Religiosität sind sie wertlos, tot. Dennoch sind sie nicht bloß für den Historiker interessant als Kommentare für die christliche Feier ihrer Zeit, sondern auch für den Religionswissenschaftler von heute bedeutsam: denn in diesen Feiern spricht zu uns eine Religiosität, die im Ganzen wachsen durfte



wie sie eben wuchs, die nicht reglementiert wurde, sondern frei gesucht, gewählt, übernommen und frei gehandhabt wurde. Also eine Religiosität im Wildwuchs. Also eine Gelegenheit wildwachsender Religiosität ins Herz zu schauen. In unserer Zeit, da der Frei- und Wildwuchs jedweder Art von Religiosität ein Ideal zu werden beginnt, eine lehrreiche Sache! Denn immerhin entstammen in unserer Zeit die Anhänger des Gedankens wildwachsender Religiosität hochgezüchteten Kirchen, hochgezüchteten Theologien, einer mit einem präzisen Christentum in evangelischer oder katholischer Form oder dem Judentum ebenso präziser Art geladenen Kultur. Damals war auch die Theologie, mit der jene Feiern irgendeinen Zusammenhang hatten, ein Wildwuchs, die Kultur war synkretistisch, d. h. sie wies Einflüsse aller Religiositäten auf, und eine Kirche im technischen Sinne bildete sich erst. So sind die Bedingungen sehr günstig, unter denen damals wildwachsende Religiosität gedeihen konnte.

Wir sehen mit Heinrich Scholz (Religionsphilosophie 1921) Religion nicht als ein Resultat des Denkens oder Wertens, sondern als eine eigentümliche Lebens- und Denkverfassung an, die auf einer Erfahrung aufruht; diese grundlegende Erfahrung bringt das Bewußtsein von der Gegenwart eines Mehr-als-Wir und Mehr-als-die-Welt; diese grundlegende Erfahrung ist „eine Ergänzung des ‚irdischen‘ Wirklichkeitsbewußtseins durch herzerhebende Eindrücke von transsubjektivem Charakter und akosmistischer Qualität“. Auf dieser Erfahrung ruht die Religion; das Lebensgefühl hat durch solche Erfahrung eine neue Bestimmtheit bekommen, und eben diese Bestimmtheit ist die Religion. Diese Erfahrung stellt sich selbst dar als Gegenstandserfassung, nicht als bloße Ich-Erfassung. Der Gegenstand der religiösen Erfahrung wird „das Göttliche“ genannt.

Diese Erfahrung wird aber gemacht in Erlebnissen, deren Substrat Außen- und Innenwelt ist. In Erlebnissen also, die mit Recht als Welt- und Ich-Erfassung beschrieben werden können; dem Religiösen aber sind sie zugleich Erlebnisse des Göttlichen.

Wir nennen nun primäre Erlebnisse jene, in denen ungesucht, von selbst, mit Zwangsgewalt der Eindruck des Göttlichen über einen kommt. Sekundäre Erlebnisse sind uns jene, die durch absichtliche Setzung eines kosmischen Erlebnisses das akosmistische Erlebnis herbeiführen; die Umstände eines primären Erlebnisses des Göttlichen werden nochmal gesetzt



in der Erwartung, daß nun nochmal das Göttliche ähnlich sich darin erleben lasse. Diese Umstände sind für Spätere eine Mimik, oder nur eine *historia*, oder eine Mythologie; Mimik, *historia*, Mythologie sind der Niederschlag des einstigen primären Erlebnisses, oft allerdings bereichert durch anderswoher geholte Zutaten. Tertiäre Erlebnisse endlich nennen wir solche, bei denen eine Nachwirkung des in der Mimik, der *historia*, der Mythologie berichteten primären Erlebnisses eintritt durch Anschauen oder Mittun der Mimik, durch Anhören der *historia*, durch Annahme der Mythologie; Mimik, *historia*, Mythologie wirken hier nicht als die nochmal gesetzten Umstände des primären Erlebnisses, sondern als Hauptsache, als sie selbst, als ergreifende Mimik, *historia*, Mythologie.

Die Religiosität des Phibioniten-Mahles ist augenscheinlich getragen von der sexuellen Erregung. In dieser sexuellen Erregung und durch sie hindurch erfuhren jene Leute das Göttliche. (Es handelt sich somit bei ihnen um eine primitive Erotik). Sexuelle Erregung scheint auch in anderen Religiositäten Trägerin des Gotteselebnisses sein zu können. Man vergleiche z. B. Reitzensteins Untersuchungen über die heilige Synusia, etwa Poimandres 142 f. Auch Scholz hat in seinem oben genannten Werke die Tatsache scharf herausgearbeitet, daß das religiöse Ethos etwas anderes ist als das Ethos der philosophischen Ethik: es kennt Imperative, von denen die „Sittlichkeit“ sich nichts träumen läßt; und diese religiösen Imperative haben keinen anderen Zweck als das Gefühl des Zusammenhangs mit dem Göttlichen zu stärken. Daran liegt es, „daß im Zusammenhang der Religion Werturteile erscheinen können, die vom moralischen Standpunkt aus völlig unbegreiflich sind“ (237) „Urteile, wo der Moralist erstarrt“ (238). Wenn der Erforscher hochstehender Religion darauf gefaßt sein muß, mit moralischen Maßstäben keineswegs auszukommen, so erst recht der Betrachter primitiver Religion. Es ist also keineswegs unmöglich zu nennen, daß sexuelle Erregung Trägerin primitiven Gotteselebnisses sein könne. Schließlich könnte man sogar sagen, daß die unendlich zarte und reine Erotik mittelalterlicher Madonnen-Minne, die das Göttliche im Edel-Fraulichen erlebte, für hochstehende Religionen dasselbe ist, was für tiefstehende eine irgendwie vergeistigte Sexualität ist; ohne daß deshalb das Hohe aus dem Niedrigen sich entwickelt haben müßte. (Zur Erotik der Madonnenverehrer vgl. F. Heiler, Ztschr. f. Th. u. K. 1920 S. 436 ff.; M. Fuerth, D. Madonnenverehrung 1921; O. Spengler, Untergang I 188 f.)



Somit haben wir in der Praxis der Phibioniten ein mächtiges Lebensgefühl anzunehmen, das stärker war als alles sonstige Lebensgefühl, auch das sonst von der Sexualität dargebotene. Ein Lebensgefühl, das zum kosmischen Lebensgefühl hinzu noch ein Neues in sich hatte. Dieses ganze Erlebnis wird ausgesprochen in einer „Theologie“, die das Göttliche als die Macht des *συλλέγειν*, als den Inbegriff alles Samens darstellt, somit in einer eigenständigen Theologie. Doch bringt die Spekulation noch andere Gestalten hinzu, die in anderen Religionen ihren Grund haben, aus anderen Erlebnissen heraus dort spekulativ geschaffen wurden. Schon die Barbelo, erst recht Christus ist, im phibionitischen Zusammenhang eine solche Gestalt; in den vorchristlichen Phibionitenmahlen Esau und Jakob, überhaupt die Welt der Bibel, auch der „wahre Gott“, offenbar der Judengott. Es ist ein allgemeiner Vorgang in den Religionen, daß sich die Erlebnisse in Gestalten kristallisiert darstellen; die Gestalten haben die Art des Erlebnisses. Auch die aus anderen Religionen hergeholten Gestalten werden nach der Art des eigenen Ur-Erlebnisses ausgewählt. Bei den Phibioniten haben wir ein überaus sonderbares Erlebnis, ein sexuelles abstrusester Art — die Folge ist, daß auch die Spekulation nun nach Gestalten sucht, die in irgendeiner Art ebenso sonderbar sind — Barbelo, oder die Große Mutter in allen möglichen Abwandlungen; Esau und Jakob; der Judengott (den die Gnostiker anderer Richtungen verschmähten). Auch auf Christus muß demnach diese Spekulation gekommen sein infolge ihrer abstrusen Grundlage. Also wird ihnen ein ganz verzerrtes Christusbild vor Augen gestanden sein. Diese Verzerrung aber wird erklärt werden müssen aus der bei den Christen üblichen Schätzung Jesu Christi als des Göttlichen und der Erfahrung dieses Göttlichen im Abendmahl der Christen — dies Göttliche mußte von jedem in seiner Art vorgestellt werden; für die Phibioniten hieß dies: das Göttliche, also etwas Abstruses; also Jesus Christus dieses Abstruse; so der phibionitische Christus. Es ist nun aber klar, daß in der Tat bloß ein paar Menschen oder gar nur einer in einem Geschlecht ernstlich aus dem sexuellen Erregungszustande eine Erfahrung des Göttlichen in primärer Art hat. Die anderen gehen in Wirklichkeit nicht vom sexuellen Erlebnis aus, sondern von den „Glaubens“-Aussagen, die die mit dem primären Erlebnis Bedachten an ihr Erlebnis knüpften; hier also von Christus und der Barbelo; erst unter der Anweisung dieser „Glaubens“-Aussagen wird ihnen das Sexuelle mehr als Sinnlichkeit, wird



ihnen eine Art Religion. Diese Aussagen wurden hervorgerufen durch primäre Erlebnisse einzelner, nun entzündeten diese Aussagen als Erlebnisniederschlag neue Erlebnisse sekundärer Art; weil aber inzwischen zu den Ur-Aussagen des Erlebnisses fremde Bestandteile kamen, ist das sekundäre Erlebnis durch diese Fremdkörper beeinflußt, die nur ein tertiäres Erlebnis ermöglichen. Indem nun der Christus bei diesen Mahlen, wie Epiphanius sie schildert, vorwog, war ein tertiäres Erlebnis des Göttlichen gegeben, das zugleich von mannigfaltigen Einflüssen aus den christlichen primären und sekundären Erlebnissen gespeist wurde. Es spielen also folgende Momente im Phibionitenmahle eine Rolle: 1. Die sexuelle Erregung, die auch in der Verzehrung des herausoperierten Embryo mitspielte, erst recht in der Beschnierung der Betenden; 2. die Fähigkeit aus dieser Erregung eine eigenständige Formulierung zu machen, das Göttliche erlebnissecht zu beschreiben; 3. die Überzeichnung des neuen Erlebnisses mit älterer Mythologie; 4. die Unfähigkeit das Christus-Erlebnis auf den historischen Jesus zurückzuführen; 5. die Unfähigkeit sich zum gemeinchristlichen Standpunkt zu erheben; 6. darum die einfache Verbindung der vorhandenen Mythologie mit der mythologisch aufgefaßten Christus-Vorstellung. — Hier sehen wir also die wildwachsende Religion infolge der Sonderart ihrer Grundlage allen Abgründen beliebiger Mythologien ausgesetzt, sogar das Christentum zur Mythologie ihrer Art herunterziehend!

Das Ophitenmahl mit der Schlange bietet uns Einblick in eine Religiosität, die durch Furcht vor dem Tier, hier der Schlange, entzündet wird. Näherhin ist es das Grauen vor der Macht der Schlange: durch dieses Grauen tritt den Schlangenverehrnern das „Göttliche“ nahe, so erfassen sie das „Göttliche“. Hier kann jede Feier zu einem primären Erlebnis führen. Durch die wirkliche Schlange ist anderseits ein Hindernis geschaffen für die Ausbildung einer mythologischen Gestalt jenes „Göttlichen“ nach der Art anderer Mythologien. (Die übrigen Ophiten hatten dieses Hindernis nicht.) Nur eben so wird das Erlebnis ausgedeutet, daß man die Macht der Schlange sich aneignen könne. Aber von anderen übernommen wurde der Dienst des oberen Vaters; ersichtlich ist diese Figur kein Erzeugnis der Schlangenverehrung, denn die Schlange bleibt auch in dem Hymnus an den Vater die Hauptsache, das diesen Ophiten erfahrbare Göttliche, darum senden sie ihren Hymnus an jene Figur d u r c h die Schlange. Auch hier muß



aber beachtet werden, daß der obere Vater, einmal übernommen, nicht gerade unwichtig war, daß also Erlebnisse tertiärer Art im ganzen sich nun mit den angeführten Erlebnissen primärer Art verbinden mußten; tertiärer Art, weil sekundäre Erlebnisse, die im Glauben an den oberen Vater ihren Grund hatten, doch nur die eigentlichen Gläubigen des oberen Vaters, nicht die Stief-Gläubigen, haben konnten; der Niederschlag dieser sekundären Erlebnisse wirkte bei unseren Ophiten neben der Schlange und ermöglichte tertiäre Erlebnisse. „Schlangengefeier zu Ehren des oberen Vaters“ mag man diese tertiäre Quelle beschreiben. Vom oberen Vater aus dürfte die Spekulation unschwer zum Sohne, also zu Christus, gekommen sein, der nun wegen des Schlangen-Charakters des primären Erlebnisses der Ophiten einfach durch die Schlange dargestellt wird. Das Christus-Erlebnis wird also hier erdrückt von dem Schlangen-Erlebnis. Es ist in Wirklichkeit gar kein Erlebnis Christi, auch kein tertiäres; höchstens wird man an eine Stärkung des primären (Schlangen-) Erlebnisses durch die Analogie der Erlebnisse der Christen bei ihren Feiern annehmen dürfen. Hier sehen wir also die wildwachsende Religion infolge der Stärke ihres Grunderlebnisses unfähig den religiösen Fortschritt der christlichen Umwelt mitzumachen: sie muß das Höhere der Entwicklung herunterreißen zu ihrem primitiven Standpunkt.

Der mandäisch-gnostische Wasserglaube ist in der Zeit, die wir behandeln, bloße Spekulation; selbstverständlich liegt aber im Hintergrunde das Erlebnis einer Urzeit, die im Wasser das Göttliche durchspürte, im Anblick, im Gebrauch des Wassers Eindrücke hatte, die einen zur Ahnung des Mehr-als-Weltlichen, eines Göttlichen führten. Aber nun ist der Wasserglaube nur mehr Spekulation, Glaubenssatz, der ein sekundäres Erlebnis des Göttlichen durch Wasser-Eindrücke hindurch anregte, dazu aufforderte; bei den meisten wird es nicht einmal ein sekundäres Erlebnis ergeben haben, sondern ein tertiäres, also eine bloße Hinnahme der Tatsache, daß andere in dieser Weise ein sekundäres Erlebnis hatten. Nun kam aber infolge der Taufe Christi im Jordan und der oft wunderwirkenden Art der christlichen Taufe das Wasser überhaupt zu der Fähigkeit Christen das Göttliche spüren zu lassen, die Kraft Christi, die Anwesenheit Christi, die *δύναμις τοῦ Χριστοῦ* — in richtigen sekundären Erlebnissen. Dadurch mußten die alten Spekulationen allgemein zur Kraft sekundärer Erlebnisse erhöht werden; ihr Hintergrund lebte neu auf. Und das Trinken



des Wassers war damit ein Mittel zum Göttlichen. Hier hat also die wildwachsende Religion sich als fähig gezeigt, ein Neues, im Christentum Gewachsenes, sich einzubauen. Aber war die christliche Schätzung des Taufwassers wirklich bloß eine Verarbeitung bloß christlicher Erlebnisse? Oder war in diesem Wasserglauben der Christen nicht ein Gerüst (Wasser *ἐν ὕδατι*!) aus vorchristlichen Erlebnissen? Ja, das Gerüst des christlichen Wasserglaubens war von der Art der mandäisch-gnostischen Spekulationen; schade, denn zweifellos brachte die Taufe im übrigen den Christen echte Christus-Erlebnisse. Aber so konnte die christliche Wasserspekulation von jeder anderen als gleichbürtig angesehen werden. Und so konnte die gnostisch-mandäische Wasserspekulation die christlichen Tauf-Erlebnisse als eine ihr selbst kongeniale *historia* sich einverleiben. Die wildwachsende Religiosität ist also auch hier nicht imstande gewesen sich tatsächlich mittels des Christentums zu erhöhen, sich nach dem Bilde wirklich höherer Religiosität zu formen. Bloß eine Spekulation nahm eine andere zu Hilfe, um ihr altes Werk intensiver treiben zu können.

Beim Mahl der Charis müssen wir unterscheiden zwischen der Epiklese und den Kunststücken des Markus. Die Epiklese ermöglichte als Charis-Epiklese, als Herbeirufung der Charis mit geglaubter Wirkung, sekundäre oder doch tertiäre Erlebnisse des Göttlichen, d. h. einige werden infolge des Anhörens der Epiklese und des Glaubens an ihre Wirkung das Göttliche nun erfahren haben, andere werden wenigstens daran geglaubt haben, wenn sie es auch nicht spürten, also doch eine andächtige Stimmung gehabt haben. Charis oder die Große Mutter war ein Mythologumenon, das einstige wirkliche Erlebnisse des Göttlichen mit weiblichem Charakter, vielleicht durch Sexualität hindurch zustande gekommen, aussprach. Die Charis-Epiklese, die Sige-Epiklese, die Mutter-Epiklese wollte die Situation jener primären Erlebnisse wieder schaffen, konnte also sicherlich sekundäre Erlebnisse ermöglichen. Das Kunststück des Markus, überhaupt die Epiklesenwunder, waren vorhanden, um solchen sekundären Erlebnissen den Stempel primärer Erlebnisse aufzudrücken. Selbstverständlich wird aber den Teilnehmern das Epiklesenwunder das meiste Interesse abgenötigt haben und so zum Mittelpunkt der Religiosität geworden sein: solche Epiklesenwunder, ob sie nun mehr oder weniger wunderbar oder gar nur Schwindel waren, brachten dann religiöse Eindrücke primärer Art hervor. Hier wird also klar, daß diese Religiösen oder doch ihre Führer eine Ahnung



davon hatten: Religion sollte es eigentlich nur mit primären Erlebnissen des Göttlichen zu tun haben; weil aber nicht jeder dies Glück hat, man also mit sekundären Erlebnissen als der Regel rechnen muß, ja tertiäre Erlebnisse Anerkennung heischen, so muß man ein Mittel finden (oder die Gottheit selbst muß ein Mittel geben!), welches tertiäre und sekundäre Erlebnisse zu primären erhöht. Da aber hier die Erhöhung zu primären Erlebnissen direkt gesucht, ja mit Mitteln herbeigeführt werden will, widerspricht die Praxis dem Wesen des primären Erlebnisses, das ungesucht, ohne Kunststück und Mittel, von selbst sich gibt, Gnade ist. In dem Bestreben nun, Tatsachen zu schaffen, die das sekundäre Erlebnis, erst recht das tertiäre, zum primären erhöhen würden, griff man offenbar mit Heftigkeit nach dem christlichen Abendmahle, das als Genuß des Fleisches und Blutes Jesu ein ständiger Anlaß zu primären Erlebnissen zu sein schien. Die Kollyridianerinnen waren hingegen mit dem sekundären oder tertiären Erlebnis zufrieden; ihnen lag es daher näher, statt ein Wunder zu suchen, bloß die Spekulation, auf der ihre Erlebnisse beruhten, zu bereichern: darum nahmen sie eine neue Gestalt auf als Präzisierung des Anlasses zum alten weiblichen Urerlebnisse des Göttlichen, nahmen diese Gestalt aus dem Bereiche des Christentums — eben Maria, die Mutter Jesu. Nicht die Erlebnis-Höhe verbesserten so die Kollyridianerinnen, sondern verstärkten bloß die Quelle des üblichen Erlebnisses. Den Kollyridianerinnen war das Christentum also kein Anlaß zum Aufstieg, sondern sie nahmen vom Christentum etwas, was ihrer Mythologie zusagte, wurden nicht Christen, sondern blieben, was sie waren, geschmückt nun mit einem christlichen Fetzen. Aber auch die Epiklesen-Mahle der Charis, Sige, Großen Mutter wurden durch das christliche Beispiel nicht zur Höhe emporgezogen, sondern im Gegenteil, sie zogen das christliche Abendmahl in ihren Kreis und machten daraus eine Neuauflage des Epiklesen-Kunststückes oder der absichtlichen Bewirkung primärer Erlebnisse in den Teilnehmern.

Die hellenistischen Jesus-Mahle wollen entweder, wie etwa bei Ptolemäus, bloß Danksagung und Hymnus sein; dann setzen sie irgendwelche Erlebnisse des Göttlichen als schon geschehen voraus, und loben und preisen dafür nun. Gerade in diesen Dank-, Lob- und Preis-Versammlungen wird nun oft ein neues primäres Erlebnis Gottes in Christus geschehen sein. — Oder diese Mahle wollen mit der Danksagung, dem Hymnus, der Epiklese, dem Namen ein Erlebnis des Göttlichen absicht-



lich herbeiführen, dann können auf diese Weise nur sekundäre Erlebnisse stattfinden. In diesem Falle darf aber nicht übersehen werden, daß die absichtliche Herbeiführung eines Erlebnisses durch Hymnus, Epiklese, Danksagung nicht mehr einfach die Ausdeutung eines ehemaligen primären Erlebnisses bei ähnlicher Gelegenheit ist, sondern schon gemischt mit Theorien und Spekulationen, die auf fremdem Boden aus anderen Erlebnissen erwachsen und neben und vor allem Gotteserlebnis durch den Christus, also dem Christuserlebnis, bestanden — solche Theorien und Spekulationen sind der Glaube an die Wirksamkeit heiliger Formeln, an die Wirksamkeit des Namens, an die künstliche Beeinflußbarkeit des Göttlichen überhaupt. Diese Spekulationen sind nicht aus dem Christuserlebnis entsprossen. — Legen aber diese Mahle den Nachdruck auf die Elemente, suchen sie mittels der Danksagung, der Epiklese, des Namens, oder mittels sonst einer Praxis die wirkende Gegenwart Christi auf das Brot oder die Nahrung überhaupt zu bringen, so schaffen sie dadurch für die Genießenden eine Situation, die primäre Erlebnisse ermöglicht. Allerdings um den Preis der Epiklesen-, Namen-, Formel-Spekulationen, die nicht aus dem Christus-Erlebnis herrühren. Aber zweifellos wird so an der heiligen Nahrung das Göttliche primär erlebt, wenigstens von vielen. Hier ist also das Christus-Erlebnis übernommen und zur einzigen und Hauptsache gemacht, aber es wird herbeigeführt mittels einer Praxis am Brote, die von anderswoher künstlich in den Bezirk Christi eingesetzt wurde. So erscheint wiederum trotz allem das Christentum auf die Stufe herabgezogen, die die wildwachsende Religiosität ohnehin einnahm.

Nach solcher Erlebnisskala gemessen sind die christlichen Abendmahle der eigentlichen Christenkreise da am originellsten, wo sie ein Brotbrechen *ἐν ἀγαλλιάσει*, also eine Versammlung zu Lob, Dank und Freude ob des begonnenen Reiches Gottes waren — von selbst mußten hier ganz ungesuchte primäre Erlebnisse des Christus (als des den Christen sich offenbarenden Göttlichen) auftreten. Ein solches Abendmahl mit ungesuchtem, stärkstem Christus-Erlebnis spiegelt sich in Lk. 24, 30 ff. — Hingegen ist in der Traditionslinie des letzten Abendmahls bei Paulus schon die Erinnerung an das Todesopfer Jesu wichtig, also die absichtliche Setzung einer Situation, die Erlebnisse ermöglichen soll: das Leiden, der Tod des Herrn soll erlebt werden dadurch, daß man sein letztes Mahl erneut in Szene setzt; hier kann man demnach



nur von sekundären Erlebnissen reden, denn sie sind beabsichtigt. Auch das Brotbrechen *ἐν ἀγαλλιάσει* wurde zu einer Quelle sekundärer Erlebnisse, als es eine Übung zur Herbeiführung der Christus-Erlebnisse wurde. Diese sekundären Erlebnisse der Abendmahle beider Traditionslinien konnten den großen Religiösen nicht genügen, ihnen war Religion und Gotteserlebnis primärer Art allein echt wie Kind und Mutter. Nun scheint auch in den echt christlichen Kreisen die Stärkung der sekundären Erlebnisse dadurch eingetreten zu sein, daß man Brot und Trank beobachtete und auf ihre Wunderhaltigkeit baute: sobald Brot und Trank der Wundererweis der Gegenwart Christi unter den Teilnehmern war, hatte man ein Mittel, um jenen sekundären Erlebnissen nun primäre Züge einzudrücken, denn nun konnte an Brot und Trank ein Primäres sich entzünden, wenn schon die absichtliche Herbeiführung des Christuserlebnisses überhaupt bloß Sekundäres entbinden konnte. Allmählich wurden aber Brot und Trank überhaupt allein wichtig: in Brot und Trank, und sonst nirgends und in keiner Art, wurde Christus mittels der Epiklese oder des Einsetzungsberichtes gegenwärtig — damit waren an Brot und Wein den Genießenden primäre Christus-Erlebnisse möglich. Erkauft war aber diese Erhöhung der sekundären und tertiären Erlebnisse mit einer Spekulation, die auf Nicht-Christliches vertraute, nämlich auf den Glauben an die Wunderkraft heiliger Formeln und Namen. Am wenigsten unrein wäre die Spekulation gewesen, die einfach auf das letzte Abendmahl Jesu und sein Leib- und Blut-Wort rekurrierte und von daher den Glauben zog, bei Christenabendmahlen seien Brot und Trank von selbst, durch ein Wunder Jesu, das er ein für allemal beim letzten Abendmahle in Aussicht gestellt, Leib und Blut des Herrn. Aber damit mußte dann die Aufmerksamkeit zu sehr auf jene *historia* absehen, also alles sekundäre Färbung annehmen — während die Herbeirufung Christi durch die Epiklese oder die Einsetzungsworte im Augenblicke und an Ort und Stelle Tatsachen schufen. Die heidnischere Ansicht schien primäre Erlebnisse zu ermöglichen — damit hatte sie den Sieg über jene christlichere Ansicht errungen.

Der moderne Katholizismus hat sich in den letzten Jahrzehnten ausschließlicher denn je als die Religion der Eucharistie etabliert. An der Eucharistie haben die Frommen primäre Erlebnisse des Göttlichen in solcher Menge, daß hievon eine eigentümliche Wärme, Ursprünglichkeit und Echtheit in die



Kreise kommt, die ein Außenstehender wegen der offiziellen Dogmenstarrheit für höchstens tertiärer Erlebnisse teilhaftig ausgeben dürfte. Allerdings fehlen große Mengen von Kommunikanten auch im Katholizismus nicht, die nur sekundäre Erlebnisse an der Eucharistie haben, da sie die Wucht auf den Zustimmungsakt zum Dogma von der Gegenwart Christi in der Eucharistie legen, also auf die *historia*. Ja man wird auch viele bloß tertiären Erlebnisse statuieren müssen, nämlich bei denen, die die Messe anhören, ohne ein Erlebnis des Göttlichen dabei auch nur für möglich zu halten, aber immerhin mit dem Bewußtsein, was die Messe bedeutet, also mit irgendeinem Christus-Gefühl; auch Kommunikanten dieser Stimmung wird es unter den Gleichgültigen nicht gerade selten geben, die dann zumeist durch einen rigorosen Jugendunterricht zu der Meinung gebracht sind, sie kommunizierten unwürdig — während sie doch mit einem tertiären Erlebnis noch recht eigentlich in die Zahl der Religiösen gehören. Drei Formen der Eucharistie kennt der Katholizismus: 1. die Messe, wo die Eucharistie vollzogen und genossen wird; 2. die „ausgesetzte“, d. h. in der Monstranz unter höchster Feierlichkeit zur Anbetung ausgesetzte Hostie, oder die im Tabernakel aufbewahrte Hostie; 3. die Kommunionsspendung außerhalb der Messe. Jede dieser drei Formen will primäre Erlebnisse des Göttlichen entzünden. Die Messe aber hat dadurch noch besondere Fähigkeit zu Erlebnissen primärer Art, daß sie nicht bloß die Gegenwärtigsetzung Christi, sondern zugleich die Gegenwärtigsetzung und immer erneute Zuteilung seines Kreuzopfers bedeutet. An sich erwartet man, die Messe solle eine Erinnerung an das Opfer Jesu am Kreuze sein — aber man versteht sofort, daß die Messe als Erinnerung nur der Weg zu einem sekundären Erlebnis des Opfers Jesu wäre — offenbar soll und muß im Sinne des Katholizismus ein primäres Erlebnis auch hier ermöglicht sein, Religion aus erster Hand entzündet werden: darum muß die Messe selbst ein wahres und eigentliches Opfer, *verum ac proprium sacrificium*, sein. So ist denn die Messe sowohl als Opfer wie als Gegenwart Christi wie als Kommunion eine Quelle primärer Erlebnisse des Göttlichen. Hier liegt der Grund für ihre Hochschätzung durch die Religiösen.

Bei den Evangelischen ist heutzutage weithin eine Abendmahls-Müdigkeit zu merken; dazu stimmt die Erkenntnis, daß die meisten Evangelischen das Abendmahl als stimmungsvolle Feier werten, die durch die Erinnerung an Jesus Gedanken der Weihe und der Erhebung entfacht. Also tertiäre Erlebnisse.



Und darum offenbar die Müdigkeit am Abendmahl, ohne daß man es geradezu ganz missen möchte. Selbstverständlich ist auch die Zahl derjenigen Evangelischen nicht gering, die im Abendmahl ein sekundäres Erlebnis des Göttlichen haben, sei es auf Grund des Neuen Testamentes, sei es auf Grund von den Vätern ererbter Schätzung. Wo man in Luthers Sinn vor allem auf das „für uns“, auf die Verheißung des Gnadenwillens Gottes in den Sakramentsworten absieht und das Sakrament als *verbum visibile* des gnädigen Gottes wertet, entsteht eine neue Reihe von primären Erlebnissen, die von denen der Katholiken ganz verschieden sind. Wo man indes als Hauptsache am *verbum visibile* empfindet „*quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuuntur vescantibus*“ (C. A. art. X.), da nähert sich das Erlebnis einigermaßen der katholischen Art, fällt aber doch nicht aus der neuen Reihe heraus. Das Charakteristikum dieser neuen Reihe ist die Parallel-Stellung des Sakraments mit dem Worte Gottes der Bibel: ist dieses *verbum audibile Dei*, so das Sakrament *verbum visibile Dei* — jedesmal kann das Göttliche gehört werden, mit dem Ohr oder (wenn man den kühnen Ausdruck wagen darf,) mit dem Auge, also primäres Erlebnis wie am Sinai. Ein Wort Gottes hat man. Hingegen auf katholischer Seite: Gott selbst hat man, *vere, realiter, substantialiter*, wortlos. Das *verbum visibile* eröffnet eine neue Reihe primärer Erlebnisse. Indem aber diese Erlebnisse als Wort-Erlebnisse die besondere Domäne des Bibelwortes waren, konnte das Bibelwort dem *verbum visibile* allmählich den Rang ablaufen; man darf ruhig sagen, daß ohne das *vere adsunt et distribuuntur vescantibus* der Augustana das *verbum visibile* zugunsten des *verbum audibile* abgedankt worden wäre; gerade das *vere adsunt et distribuuntur* gab dem *verbum visibile* eine jedem anderen Worte abgehende Eigenart, machte die hier auftretenden Gotteserlebnisse den übrigen Worterlebnissen gegenüber in etwa singulär. Und die Lutheraner brauchten zudem keineswegs wie die Katholiken den nicht aus dem Christus-Erlebnis stammenden Gedanken der Kräftigkeit heiliger Worte und Formeln, sondern ihnen war die Verlesung des Einsetzungsberichtes bloße Erinnerung, hingegen das Wunder der Gegenwart Christi geschah ohne weiteres durch Christus selbst, er hatte es ja beim letzten Abendmahl ähnlichen Mahlen so in Aussicht gestellt, das genügte. Hier herrschte also die christlichere Ansicht. Anderseits wurde so das Ganze wieder auf eine *historia* gestellt, also im Erlebniswert herabgedrückt. Man wird durch all das auf den Gedanken



geführt, daß der Protestantismus, weil er keinen dem Christus-Erlebnis fremden Formel-, Wort- und Namenglauben zulassen kann und will, das Abendmahl erst dann zur vollen Bedeutung für die Evangelischen erheben wird, wenn er in ihm eine menschlich schöne, durch alles, was Menschen erheben kann, verschönte Dank- und Freudenfeier der Jünger Jesu hält — dann werden wie im Urchristentum ungesuchte primäre Erlebnisse des Göttlichen dabei sich ereignen. Da aber sehr viele Evangelische noch (und wohl stets) das Abendmahl als Quelle sekundärer Gotteserlebnisse im angegebenen Sinne schätzen, darf die Dank- und Freudenfeier nicht anders aufgebaut werden als um den Kern dessen, was seit jeher den Evangelischen eben das heilige Abendmahl ist.

---



## Anmerkungen.

<sup>1)</sup> Strom. III. c. IV. 34, 4; II. c. XX. 118, 3 ein Wort des Nikolaos: „man müsse das Fleisch mißbrauchen“. 117, 5 hat Klemens von einem Vorsteher der Sekte das Wort: „durch den Gebrauch der Lust die Lust bekämpfen“. (Dazu Stählin: Aristipp bei Stob. Flor. 17, 18 „es beherrscht die Lust nicht, der sich ihrer enthält, sondern der sie gebraucht, aber nicht ihr Opfer wird“.) Von den Kainiten weiß Epiphanius haer. 38, 2, daß sie bei ihrer Unzucht ihre eigene Praxis auf den Namen eines Engels tun, indem sie sprechen: „O du Engel So und So, ich mißbrauche dein Werk“. Aber auch: „O du Macht So und So, ich tue deine Praxis“. Das nennen sie „vollkommene Gnosis“ (vgl. Irenäus adv. haer. I 31, 2).

<sup>2)</sup> Vgl. Irenäus adv. haer. I 30 (Ophiten und Sethianer); hier ist der Sohn der Prunikos der Archon Jaldabaoth; er hat von seiner Mutter aspirationem quandam in se incorruptelae a matre relictam; damit zeugt er einen Sohn, den Jao; dieser wieder einen Sohn, den großen Sabaoth; dieser den Adonai; dieser den Elohim; dieser den Hor; dieser den Astaphäus. So verachtete Jaldabaoth seine Mutter Prunikos, da er ohne irgendeine Erlaubnis Söhne und Enkel zeugte, ja sogar Engel und Erzengel, Kräfte, Mächte und Herrschaften schuf. „Da frohlockte Jaldabaoth und brüstete sich dessen und sprach: Ego Pater et Deus et super me nemo. Aber wie seine Mutter dies hört, entgegnet sie: Noli mentiri, Jaldabaoth: est enim super te Pater omnium primus Anthropus, et Anthropus filius Anthropi. Es werden nun alle verwirrt über diese neue Kunde, und um sie von solchen Gedanken an den Allvater abzubringen, schafft nun Jaldabaoth mit den Seinen den Menschen. Und nun kommt das für uns hier Wichtigste: matre dante illis excogitationem hominis, uti per eum evacuet eos a principali Virtute (= Prunikos-Kraft). Und als sie nun einen mächtigen Menschen fertig hatten, da konnte der bloß kriechen! Wiederum bewirkt die Sophia (= Prunikos, Barbelo usw.), daß sie ihn zu ihrem Vater Jaldabaoth schleppen und ihn dort mit dem Hauche (= Prunikos-Kraft) des Vaters versehen lassen; das tat die Sophia, uti et illum (sc. Jaldabaoth) evacuet ab humectatione luminis, uti non posset erigi adversus eos, qui sursum sunt, habens virtutem. Illo autem insufflante in hominem spiritum vitae, latenter evacuatum eum a virtute dicunt; hominem autem inde habuisse Nun. Nun ist Jaldabaoth auf den Menschen neidig und möchte ihm seine Lichtkraft rauben; dazu schafft er das Weib, evacuare hominem per feminam. Aber das Weib wurde unsichtbar schon von der Prunikos der göttlichen Kraft entleert, bekam dieselbe aber neu durch die verbotene Frucht; mit dem Genusse dieser Frucht wandten sich die ersten Menschen von Jaldabaoth ab. Das freute Prunikos unendlich und sie jubelte. Jaldabaoth trieb nun Adam und Eva aus dem Paradies. Sie konnten keine Kinder erzeugen, da Prunikos sie heimlich des Lichttaus entleerte, „damit der ursprüngliche Geist von dem Fluche und der Schmach nicht seinen Teil empfangen“. Hier finden wir also das Prinzip des συλλέγειν gleichsam „biblisch“ gerechtfertigt.



<sup>3)</sup> Vgl. Irenäus adv. haer. I 30, 12, wo Christus herabsteigt, um allen Lichttau zu sammeln, um die Kraft der Archonten auszuschöpfen. 30, 14: Jaldabaoth merkt nicht, daß es sein eigener Verlust an Prunikoskraft ist, wenn Jesus sich selbst mit den heiligen Seelen bereichert; Jaldabaoths eigene Prunikos- oder Sophia-Kraft sind ja diese Seelen. So wird einmal tota humectatio spiritus luminis gesammelt sein (colligere, συλλέγειν), dann kommt die consummatio, das Weltende: der Lichttau ist dann wieder ganz im Äon der Unvergänglichkeit.

<sup>4)</sup> Von Elias erzählen darum diese Gnostiker, er sei wiederum auf die Erde geworfen worden nach seiner Himmelfahrt; ἤλθεν γάρ, φησιν (offenbar das gnostische Apokryphon „Himmelfahrt Eliä“) μία δαίμων καὶ ἐκράτησε καὶ εἶπεν αὐτῷ διὸ ποῦ πορεύῃ; ἔγω γάρ τέκνα ἀπὸ σοῦ, καὶ οὐ δύνασαι ἀνελθεῖν καὶ ὧδε ἀφεῖναι τὰ τέκνα σου. καὶ, φησιν, λέγει· πόθεν ἔχεις τέκνα ἀπ' ἐμοῦ καὶ ἐγὼ ἤμην ἐν ἀγνείᾳ; λέγει, φησὶν· καὶ, ὅτε ἐνυπνίοις ἐνυπνιαζόμενος πολλάκις ἐν τῇ ἀπορροίᾳ τῶν σωματίων ἐκενώθης, ἐγὼ ἤμην ἡ μεταλαβοῦσα ἀπὸ σοῦ τὰ σπέρματα καὶ γεννώσά σοι υἱούς. (Epiphanius haer. 26, 13). Solchem Übelstande hilft eben die Sekte der „Gnostiker“ gründlich ab.

<sup>5)</sup> Vgl. Poimandres ed. Reitzenstein p. 339, 13: ὦ τέκνον, σοφία νοερά ἐν σιγῇ, καὶ ἡ σπορά τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν. Aber in den hermetischen Schriften wird die Kindererzeugung gewollt und gilt als höchste Tugend. So im Λόγος Καθολικός ed. Parthey p. 30: πατρὸς γάρ τὸ ποιεῖν. διὸ καὶ μεγίστη ἐν τῷ βίῳ σπουδὴ καὶ εὐσεβεσιὰ τῷ εὐφρονουθῆν ἐστὶν ἡ παιδοποιεῖα. καὶ μέγιστον ἀνύχημα καὶ ἀσέβημα ἐστίν, ἀτεκνον εἶς ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι καὶ δίχην οὐτός διδωσι μετὰ θάνατον τοῖς δαίμοσιν· ἡ δὲ τιμωρία ἐστὶν ἥδε· τὴν τοῦ ἀτεκνον ψυχὴν εἰς σῶμα καταδικασθῆναι μήτε ἀνδρὸς μήτε γυναικὸς φύσιν ἔχον, ὅπερ ἐστὶν κατηραμένον ὑπὸ τοῦ ἡλίου. Also das genaue Gegenteil der phibionitischen Ansicht von der Kindererzeugung, aber Gleichheit des Glaubens an die Güte der Zeugungskräfte selbst. Bei Hippolyt, Philos. (ed. Wendland 84, 14 ff.) heißt es in der „Naassener-Predigt“ ebenso: λέγουσιν οὖν περὶ τῆς τοῦ σπέρματος οὐσίας . . . τοῦτον εἶναι τὸν ἀγαθὸν μόνον καὶ περὶ τούτου λελέχθαι τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λεγόμενον· τί με λέγεις ἀγαθόν κτλ. Reitzenstein, Poim. 87 f. lies: τοῦτο (sc. τὸ σπέρμα) εἶναι, φησι, (τὸ) ἀγαθόν «μόνον». Bei Brugsch, Wörterbuch III 760 steht ein ägyptischer Text, in welchem das für den Phallus verwendete Wort soviel ist wie „das Gute“ oder „das Schöne“.

<sup>6)</sup> Vgl. Wundt, Völkerpsychologie IV. Band 1. Teil S. 135 Abbildung; was Wundt hier mit „Hauchseele“ bezeichnet, nennt Preuß (Globus Bd. 86 S. 359 ff.) richtiger „Kraft“. Das vorausgesetzt erklärt Wundts These unseren Zusammenhang sehr schön: „Die Menschen, die sich küssen, tauschen Teile ihrer Seelen miteinander. Sie schließen einen Bund, der durchaus dem Blutbündnisse entspricht.“

<sup>7)</sup> Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos; Bousset bei Pauly-Wissowa-Kroll RE VII/II 1538 f.; Gunkel, Genesis; Bertholet in „D. Religion in Gesch. u. Geg.“ Artikel „Drache“.

<sup>8)</sup> Schon bei Irenäus adv. haer. I 30, 15 wird zu der Tatsache, daß nach den Ophiten und Sethianern, bzw. den quidam, die Sophia zur Schlange geworden sei, eine biblische Ausführung berichtet: weil die Sophia die Schlange gewesen, habe sie sich gegen den Schöpfer Adams erhoben und den Menschen die Erkenntnis gebracht! Mit Recht heiße so die Schlange das klügste unter allen Geschöpfen. Lehrreich für die Beobachtung der merkwürdigen Wege solcher Spekulation ist dabei die Bemerkung, daß die gewundene Lage unserer Eingeweide, die die Speise befördern, eine Schlangengestalt sei und uns belehren müsse, daß die Zeugungskraft im Menschen eben mit der Schlangenart zusammenhänge. Man sieht hier in eine Gnosis, wo Schlange,



Barbelo, Magna Mater, mit aller Lebenskraft, insonderheit der Zeugungskraft identisch sind. Vgl. Epiph. haer. 26, 2 den Satz aus dem Evangelium Evä: *δῆθεν ὡς ἐβρουσῆς τὸ βρώμα τῆς γνώσεως ἐξ ἀποκαλύψεως τοῦ λαλήσαντος αὐτῇ ὁφειλόμενος*.

<sup>9)</sup> Vgl. das Gebet an den Ἀγαθὸς δαίμων: *σὺ εἶ ὁ μέγας ὄφεις (ὁ) ἡγούμενος πάντων τῶν θεῶν, ὁ τὴν ἀρχὴν τῆς Αἰγύπτου ἔχων καὶ τὴν τελευταίαν τῆς ὁλης οἰκουμένης*. (Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1888 S. 84 Z. 1598 ff., dazu Reitzenstein Poim. 28 u. 29 <sup>4)</sup>.) Hierher gehört auch Weisheit Salomonis 1, 7.

<sup>10)</sup> Clemens Al. Strom. ed. Stählin III. 132, 10 ff.: *καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιαζέται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος θεοῦ, τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη· ἀλλὰ δυνάμει εἰς δυνάμιν πνευματικὴν μεταβέβηται. οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον, οὐ μόνον χωρ(ί)ει τὸ χεῖρον, ἀλλὰ ἀγιασμὸν προσλαμβάνει*. Ersichtlich ist hier ἄρτος und ἔλαιον einerseits, ὕδωρ anderseits Gegenstand der Untersuchung; ὕδωρ kann Taufe oder exorzistische Besprengung sein, das wird ausdrücklich angegeben; so kann ἄρτος und ἔλαιον nur als Eucharistie in Betracht kommen; das wird allerdings nicht angegeben.

<sup>11)</sup> Vgl. Justin Dial. c. Tryph. n. 117, wo das hl. Mahl *τροφὴ ξηρά τε καὶ ὕγρὰ* genannt wird; so machte nicht gerade Brot und Wein, sondern überhaupt Festes und Flüssiges den Charakter der Eucharistie aus; also eben die Mahlzeit.

<sup>12)</sup> a. a. O.: Prov. 9, 17 wird von der Schrift gesprochen *ἐπὶ τῶν ἄρτων καὶ ὕδατι κατὰ τὴν προσφορὰν μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας χρωμέων αἰρέσεων*.

<sup>13)</sup> Reprobant itaque hi commistionem vini coelestis et sola aqua saecularis volunt esse non recipientes Deum ad commistionem suam. (Diese Lesart ist sinngemäß.)

<sup>14)</sup> Artotyritae nomine in Galatia, qui panem et caseum offerunt, non illud quod ecclesia catholica et apostolica celebrat offerendo. — Aquarii sic dicti, qui in sacramentis caelestibus offerunt aquam, non illud quod ecclesia catholica et apostolica facere consuevit.

<sup>15)</sup> Joh. 15, 1; Gn. 14, 18; Prov. 9, 1—5; Gn. 49, 11; Jesaj. 63, 2; Ps. 22, 5 (Vulg.).

<sup>16)</sup> Doch ist Pseudo-Klem. Ad virgines II 2 nur durch Schlußfolgerung zu erreichen, daß auch die eigentliche Eucharistie — es ist von der Abendmahlzeit überhaupt die Rede — mit Brot und Wasser gefeiert wurde; Migne P. G. 1, 420 B lautet die Übersetzung: Interdum acceptamus panem et aquam nec non quaecunque nobis, Deo providente, apponuntur. — Act. Thom. X. heißen Brot und ein Becher Wassers „Leib des Messias und Becher des Gottessohnes“.

<sup>17)</sup> Die 8. Kraft = 7 Himmelskreise (7 Planeten) und ein 8., der die 7 umspannt, d. i. die Himmelschlange, die Sophia, die Barbelo. Vgl. Origenes Contra Cels. VI, 35. — Man muß hier folgendes erwägen: 1. Die Barbelo erscheint bei den P. S.-Gnostikern als Feind des Menschengeschlechtes (246, 17 ff.: Die Barbelo usw. werden „aufgelöst und vernichtet werden“); daraus geht hervor, daß diese Gnostiker sich als Überwinder der Barbelo-Sekte fühlen. 2. Die Lücke von 8 Blättern bei Schmidt 246, 25 ff. ist wohl nicht anders auszufüllen als mit dem Gedanken: Wir sind nun gerettet; jetzt sage uns aber, was geschieht mit denjenigen, die nicht so gerettet sind wie wir, die vielmehr in Sünden bleiben? Die Antwort darauf gibt Jesus in den folgenden Kapiteln. Es war ja allezeit ein gnostisches Charakteristikum die eigene Erlöstheit als *καύχησις* vor allen übrigen zu empfinden; nun besonders als *καύχησις* gegenüber den Phibioniten; daher die phibionitische Art als die



„größte Sünde“ erscheint, trotzdem diese Art keinerlei Libertinismus, sondern ein Weg der glücklichen Himmelfahrt sein will. 3. Die Fragen der Jünger, besonders der Maria, die in der P. S. folgen, legen doch nahe, daß hier ein Gegenstück zu den libertinistischen „Großen und kleinen Fragen der Maria“ (Epiph. haer. 26, 8) gegeben sein soll. So darf man annehmen, daß die Mysterien der Sündenvergebung, die den Zweck haben die Auffahrt der Seele zu sichern, bewußt in ihrem Mahl-Teile gegen das phibionitische Mahl gerichtet sind.

<sup>18)</sup> S. 245, 15 ff. heißt es auch in der Pistis Sophia überraschenderweise: „Dies nun ist das wahre Mysterium der Taufe (βάπτισμα) für die, deren Sünden vergeben und deren Missetaten zugedeckt sind. Dies ist die Taufe des ersten Opfers (προσφορά).“ Ob nun getauft wurde, oder die Wasserkommunion als getrunkene Taufe erachtet wird, das Wasser ist Hauptsache, heiliger als Wein. Vgl. Act. Thom. 121, wo gerade ein Anschluß an die Taufe der Mygdonia der eucharistische Becher Wassers auftritt. Dazu Poimandres ed. Reitzenstein 337 § 29, 20 nach der Belehrung: καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοῦς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτρόφισαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος — wozu R. anmerkt: Isis trinkt vor der Belehrung ihren Sohn mit Ambrosia; vgl. den Trunk bei der Prophetenweihe. Zugrunde liegt auch hier eine Jenseitsvorstellung: die Seele „empfängt Wasser hinter Osiris“ (Spiegelberg z. Berl. demot. Pap. 8351 S. 2), wobei R. an Joh. 4, 10 denkt. Dazu: Ἰσοῖ σοι Ὅσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ (Archiv f. Rel.-Wiss. VIII 504<sup>1</sup>; die Epiklese Act. Thom. ed. Tisch. p. 228: ἐλθέτω τὰ ὕδατα ἀπὸ τῶν ὀδάτων τῶν ζώντων τὰ ὄντα ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ἀποσταλέντα ἡμῖν· ἡ ἀπὸ ἀναπαύσεως ἀποσταλεῖσα ἡμῖν πηγὴ, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡ ἀπὸ τῆς δυνάμεως ἐκεῖνης ἐρχομένη τῆς τὰ πάντα νικώσης καὶ ὑποτασσούσης τῷ ἰδίῳ θελήματι, ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν τοῖς ὕδασι τούτοις, ἵνα τὸ χάρισμα τοῦ ἁγίου πνεύματος τελείως ἐν αὐτοῖς τελειωθῇ.

<sup>19)</sup> Der römische Ritus hatte lange Zeit die heutigen Gebete zur Gabendarbringung nicht, nur nachher die Sekret. Das heute übliche Gebet zur Wasser-Beimischung, das von der Mensch- und Gott-Symbolik als von huius aquae et vini mysterium spricht (cf. Cyprians Ausdruck für dieselbe Sache ep. 63 c. 13: tunc sacramentum spiritale et coeleste perficitur, d. h. „dann erst wird die ganze Symbolik herausgeholt“), findet man zuerst im Sacram. Gregorianum auf das Weihnachtsfest, aber ohne den zitierten Zusatz.

<sup>20)</sup> Vgl. in der Spendeformel das „ἐγκατασπεύρουσα τὸν κόκκον τῆς σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν“ mit Reitzenstein, Poim. 142 f. und Abh. d. Berl. Ak. 1865 S. 120 Z. 26; Reitzenstein, Die hell. Myst. 89; Plutarch, Vita Numae 4; dazu den von Hippolyt, Philos. VI, 19 berichteten Spruch der Simonianer: ἀλογίστως φάσκοντες δεῖν μλνυσθαι, λέγοντες· πᾶσα γῆ γῆ, καὶ οὐ διαφέρει ποῦ τις σπείρει, πλὴν ἵνα σπείρῃ.

<sup>21)</sup> Vgl. Irenäus adv. haer. IV, 18, 5: ὥς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀνάστασιν ἔχοντα. D. h.: der Leib bleibt Leib, aber er wird unsterblich; so bleibt das Brot Brot, aber es empfängt dazu die δύναμις des Leibes Jesu; nicht die δύναμις Jesu, sondern die δύναμις eben des Leibes Jesu — es geht fast auf Konsubstantiation, ist aber Kon-Dynamik.

<sup>22)</sup> I. Sonst ist in gnostischen Kreisen nicht Maria, die Mutter des Herrn, die hervorragende Frau, sondern Mariamme, d. i. Maria Salome oder Maria Magdalena. In der Pistis Sophia (ed. Schmidt) 17, 19 ff. findet sich geradezu ein „Ave Maria“ an Maria Magdalena: „Vortrefflich (εὖγε), Maria, denn du



bist selig (*μακαρία*) vor (*παρὰ*) allen Weibern, die auf Erden, weil du Fülle (*πλήρωμα*) aller Füllen (*πληρώματα*) und Vollendung aller Vollendungen sein wirst.“ Vgl. Pistis Sophia 148; 104; das „Maria-Evangelium“ des Kopt.-Gnost. Sammelwerkes bei Hennecke Hdbch. 43; Const. Ap. III 6 (wo in der unbearbeiteten Auflage nichts von der Mutter des Herrn stand); Epiphanius haer. 79, 7; Schmidt TU VIII 445 ff.; Harnack TU II 28 ff.; Reitzenstein Poin. 136<sup>1</sup>) weist auf Maria= Mirjam, des Moses Schwester, als ein Gegenbild der Isis in der *Κόρη κόσμου* und den alchymistischen Texten (Berthelot 28—35) hin; Poin. 307: „ein einziges Fragment von Aquilinus redet von dem Hermes, der *λόγος* und *εἶδος* ist, und von Maria, der *νοητὴ οὐσία*. Es schließt an eine Isis-Lehre, die wir leicht in Plotins Angabe, die Gegner machten bisweilen auch die *Ψυχὴ* zum *δημιουργός*, wiedererkennen, und die in den hermetischen *Γενικοί λόγοι* ebenfalls ausgeführt war.“ Ob nun Isis oder eine andere Gestalt der Großen Mutter: man merkt, wie das Bestreben aufkommt eine biblische Frau als Repräsentantin der Großen Mutter zu haben (neben der Gleichsetzung der Großen Mutter mit Christus als dem Logos). Dieses Bestreben richtete sich nun aber gerade n i c h t auf die Mutter Jesu, sondern auf Magdalena, die als große Sünderin und Büsserin dem Doppelcharakter der Magna Mater ganz anders entsprach als die schlichte und redliche Frau, die die Mutter Jesu gewesen. Auch als der Ruhm der Mutter Jesu hoch und höher stieg und sie in Christenkreisen allgemein, nicht vereinzelt bloß wie im Neuen Testament, als die reine Jungfrau und Braut, als die jungfräuliche Mutter gefeiert wurde (in Worten, nicht in einem Kulte vorerst), da hat von den Adepten der Großen Mutter niemand daran gedacht, Jesu Mutter in Beziehung zu der Muttergöttin zu bringen. Sie stach ihnen offenbar gar nicht in die Augen, auch nicht als Asketin; während sie in Magdalena einen Hauch aus der Sphäre der Helena Simons, der Prunikos und gefallenen Sophia spürten; Maria war ihnen sicherlich zu historisch, Magdalena umwitterte eine Art Romantik, die sich fortspinnen ließ. Und doch kommen wir mit unseren Gnostikern bis in die Zeit, da die Mutter Jesu schon *θεοτόκος*, Mutter Gottes, genannt wird! Auch wenn man annehmen will, daß z. B. die Gnostiker der Pistis Sophia mit Absicht, etwa gegenüber der beginnenden Lobpreisungen der Theotokos in kirchlichen Kreisen, das Lob gerade der Magdalena sangen, so ist doch wiederum klar: die Leute der Muttergöttin wurden von der Gestalt der Mutter Jesu nicht angezogen. Allerdings, die Kollyridianerinnen muß man ausnehmen; sie haben wirklich die Große Mutter mit Maria gleichgesetzt, ja Maria den Kult der Muttergöttin erwiesen; sie haben vielleicht am *θεοτόκος* Feuer gefangen — und welch ein Feuer! Denn im 4. Jahrhundert dachte kein Christ daran, der Mutter Jesu einen Kult zu weihen! Aber die Kollyridianerinnen stehen so vereinzelt da in jener Zeit, daß sie mehr eine Kuriosität sind, als ein Anfang des Marienkults; es kommt alles irgendeinmal vor, so kam es auch ein einziges Mal, als ein *ἀπαξ δρώμενον* vor, daß die Verehrerinnen der Muttergöttin einer Gegend die Mutter Jesu an die Stelle der Magna Mater setzten. Es hat sich keinerlei Entwicklung daran geschlossen. Als aber im 5. und 6. Jahrhundert der K u l t der Theotokos bei den Christen einwurzelte, da waren die Adepten der Großen Mutter längst antiquiert. An ein Herauswachsen des Marienkults aus dem Kult der Großen Mutter ist also nicht zu denken. Gewiß, man ist manchmal betroffen, wie ähnlich doch einiges im Kult der Großen Mutter dem Marienkult sieht; z. B. könnte der Schluß der ophitischen Symbol-Hymnen bei Origenes c. Cels. VI 31 fast in einem katholischen Gebetbuch stehen, wenn man statt „Charis“ Maria setzt:

<i>Ἡ Χάρις συνέστω μοι</i>	(oder: <i>Ἡ Χάρις συνέστω,</i>
<i>παί, Πάτερ, συνέστω.</i>	<i>Πάτερ, συνέστω).</i>



Vgl. z. B. Maria, mater gratiae,  
Tu nos ab hoste protege.

Der V. Hymnus (ebd.) nennt den Himmelswanderer, der mittels dieser *σύμβολα* durch die Äonen dringt, *παρθένον πνεύματι κεκαθαμένον* — im Stabat mater gehen neun Strophen auf die Bitte um den Geist eines echten Leidensmystikers, ja eines echten Christen, dann folgt:

Flammis ne urar succensus

Per te, Virgo, sim defensus

In die judicii.

Der VI. Hymnus nennt denselben Himmelswanderer: *τῆς σῆς μητρὸς φέροντά σοι σύμβολον, χάριν κρυπτομένην δυνάμεσιν ἐξουσιῶν* — die Kollekte in der Messe von den Sieben Schmerzen Mariä betet: *Interveniat pro nobis, quæsumus Domine Jesu Christe, nunc, et in hora mortis nostrae, apud tuam clementiam beata Virgo Maria mater tua.* Wie die Große Mutter als Beschützerin der Sterbenden, der Himmelswanderer angerufen wurde, so auch Maria. Vgl. noch Irenäus *adv. haer.* I 21, 5 die Anrufung der Mutter durch die abgeschiedene Seele. In all dem spricht sich zugleich die Anrufung der Großen Mutter als Helferin der Sünder gegen Sündenrächer aus; ja sogar die Linie wird berührt, auf der ein unter Katholiken einfachster Denkart lebender Glaube in Maria eine Art Mutter sucht, die, milder als der Vater und der erwachsene Sohn, gegen deren ausgesprochenen Willen Gnade für Recht ergehen läßt; z. B. Irenäus (ebd. I 13, 6): „auf diese Worte setzt die Mutter schleunig ihnen den homerischen Helm des Haders auf, und so entkommen sie ungesehen dem Richter.“ Hierher gehört auch die Art, wie Simon Magus von seiner Helena spricht (ebd. I 23): wer an ihn und seine Helena glaube, der brauche sich um die Engel nicht mehr zu kümmern, sondern kann als Freier tun was ihm beliebt; denn durch seine Gnade würden die Menschen gerettet und nicht durch die Werke ihrer Gerechtigkeit. Das ist natürlich nicht lutherisch zu verstehen, sondern als ein Ausweg und Umweg um die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Vgl. Karpokrates ebd. I 25. Daß es Bilder der Großen Mutter seit alter Zeit gab, ist bekannt; eine Statue der Helena zur Verehrung Iren. ebd. I 23, 4. — Dennoch bleibt richtig: der Marienkult ist aus dem Christentum selbständig erwachsen. Da aber der Marienkult wieder ein Zusammendenken und Zusammenhaben des Weiblichen und des Göttlichen war, so mußten ähnliche Formen wie einst kommen, sobald die Mutter Jesu als Beisitzerin Gottes und Verwalterin göttlicher Macht erschien: nämlich ein Verehren Marias, als sei sie eine Repräsentanz des Göttlichen so gut wie Gott und Jesus, bloß nicht von Natur, aber durch den Willen der Gottheit. Wenn es als Gottes Wille gilt, daß vieles oder alles durch Marias Hände geht, dann ist es praktisch vollgenügend, Maria zu verehren, um ein Christ zu sein. Also eine Art Henotheismus, bei dem keineswegs Jesus und Gott zurückgesetzt werden, sondern in der Verehrung ihrer von ihnen selbst geliebten Tochter und Mutter erst rechte Innigkeit des Kultes empfangen. Bei der Muttergöttin hatte sich, roher und orgiastischer, eine ähnliche Religionslage gebildet. Wie weit dann, nachdem einmal der christliche Marienkult selbständig entstanden war, direkte Entlehnungen aus dem alten Kult der Muttergöttin und ihrem Gedankenkreis stattfanden, ist eine ganz positive historische Forschungsaufgabe, die aber schwerlich viel zutage fördern wird. Offenb. Joh. 12, 1 ff. verwendet ein Bild der Großen Mutter; es geht absolut nicht auf Maria; aber als Maria in ihrer Art der Christen „Mutter“ geworden war, deutete man nun die Stelle auf Maria. So wird es meistens sein; dann entnahm man einer solchen Stelle nicht ihre Muttergöttin-Essenz, sondern legte in sie hinein, was schon der eigene Kult umfaßte — allerdings eine Kausalität also, aber vorherrschend bloß eine an-



regende! Am besten drückt Greßmann (RGG IV 581) die Sache aus: „Ihre sinnigste Ausprägung haben die (der Verehrung der Großen Mutter) zugrunde liegenden religiösen Empfindungen, wenigstens teilweise, in dem Marienkult der katholischen Kirche gefunden.“ F. Heiler scheint in seinem schönen Aufsatz in der Ztschrft. f. Th. u. K., N. F. I. (1920) 417 ff., vom gleichen Standpunkte aus eine reichere Beeinflussung des Madonnenkults durch den Kult der Muttergöttin zuzulassen; gewiß, im Heidentum und im Christentum war die gleiche Stimmung, Anlage, Geneigtheit am Werke — aber die Madonnenverehrung ist eben eine mittels dieser Anlage gemachte Neu-Konzeption auf dem Boden des Christentums. Auch die meisten Benennungen, Kultnamen und Lobpreisungen der Madonna, die an die Große Mutter ähnlich ergingen, sind doch Neu-Konzeptionen von ganz anderen Standpunkten aus, eben von christlichen Entwicklungen aus zu verstehen; aber die Menschen waren von derselben religiösen Anlage aus einst wie jetzt am Werke. Nil novi sub sole; außer es tritt ein Neues von oben her in diese Welt; und da dies in Jesus der Fall war, so konnte schließlich auf den Bahnen seines Geistes auch etwas Neues in die Madonnenverehrung gegenüber dem Muttergöttinnenkult kommen, nämlich die edle Verehrung des Fraulichen und Mütterlichen, die den Namen „Unsere liebe Frau“ aufbrachte; aber erst im Mittelalter erfolgte dies, von dem christlich gewordenen germanisch-romanischen Denken und Fühlen aus. Und durch dies Neue ist erst die Madonna zu dem geworden, was der deutsche Katholizismus in der Marienverehrung sucht. So versteht man, wieso die Katholiken es ablehnen als Erneuerer des alten Muttergöttin-Kultes zu gelten.

II. Zum „Wagenkorb“: In den Mysterien von Andania, in denen Demeter und Kcra (Hagna) verehrt wurden, standen auf Wagen die cistae mysticae; im Demeterkult war die cista mystica ein geflochtener Behälter, also ein Korb, worin die uns unbekannten geheimnisvollen heiligen Gegenstände waren (Kroll RGG IV 587 u. 589). Demeter (Γῆ — μήτηρ) war eine Gestalt, um die sich die asiatische Muttergöttin immerfort bewarb, ohne daß es ihr gelang, ganz an deren Stelle zu kommen, offenbar, weil Demeter selbst ihr ohnehin kongenial war; der Demeterkult leistete vielen dasselbe wie der Kult der Kybele. Er hatte nach Herodot (siehe Kroll RGG II 1670) schon vor der dorischen Einwanderung Heimatrecht auf dem Peloponnes. — Vgl. ferner: II. Jeû (ed. Schmidt) 338, 33 ff.: . . im Pleroma befindet sich „ein in der Unsterblichkeit befindlicher Korb (καρὸν)“; den umgeben Aphredon mit 12 Gerechten, der Vorvater, Adam, der zum Lichte gehört, seine 365 Äonen und der vollkommene Verstand. Ebd. 346 erscheint wieder ein anderer Korb im Orte, der genannt wird „das gottgebärende“ oder „gotterzeugende“ Land. Und zwar dort, wo die Allmutter (παμμήτηρ) ist; 7 Weisheiten und 9 Neunheiten und 10 Zehnheiten befinden sich in der Allmutter. „Und in der Mitte ist ein großer Korb (καρὸν) und ein großer Unsichtbarer steht bei demselben und ein großer Ungezeugter und ein großer Unfaßbarer; ein jeder besitzt 3 Gesichter. Und das Gebet, der Lobpreis und der Hymnus (δῆμος) der Geschöpfe werden auf jenen Korb gelegt.“ 347: ein Korb (καρὸν), um den 3 Väter versammelt sind. 349: ein Korb (καρὸν) in der „unermesslichen Tiefe“, ἀμέτρητον βάθος, darin die „Lobpreisungen und die Hymnen und die Bitten und die Gebete“ dargebracht werden „der Mutter des Ganzen (ὅλα) [cf.: ἡ ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάρις] oder der Mutter des Alls, das heißt der sogenannten Sichtbaren (φανέριος)“. Zum Ausdruck „die Sichtbare“ cf. 351, 15 f., wo sie die „ganz Sichtbare“, „die Mutter“, die Jungfrau (παρθένος) und die Kraft der Äonen“ heißt; wieder erscheint der Korb „in der Quelle“ (πηγή). 353, 35 ff. legt die „Kleiderkraft“ in die Mutter eine Allmutter und „legte in sie einen großen Korb (καρὸν)“. Der Korb und die Große Mutter



gehören demnach irgendwie zusammen; man muß an einen gottesdienstlichen Brauch, einen Mysterienbrauch denken.

<sup>23)</sup> Vgl. Reitzenstein, Die hell. Myst.-Rel. 24 f., J. Kroll, D. Lehren d. Hermes Trismegistos 326 ff. (Kroll nimmt an, daß die Entwicklung: Opfer — Lobpreis — Verlegung ins Innere deshalb nicht mit Abwürdigung auch des Lobpreises endete, weil *λόγος* sowohl das Wort als auch das Innere bedeutet); Norden, Agnostos Theos 343 ff.; H. Koch, Ps.-Dionysius u. d. Mysterienwesen 123 ff.

<sup>24)</sup> c. 13 u. 18 des Poim. bei Reitzenstein 218 (cf. 207); R. vergleicht damit die Stelle in der *Κόρη κόσμου*, in welcher Osiris und Isis, trotzdem sie Götter sind, nicht eher von der Erde wieder zum Urgott aufsteigen dürfen, bis sie einen geheimen Lobgesang Gott dargebracht haben, den Isis dann ihren Sohn Horus lehrt. Kroll (308) verweist auf die „Himmelfahrt des Jesaja“, wo der Prophet bei seinem Aufstiege in jedem der 7 Himmel die Engel und Heiligen antrifft, wie sie in 2 Chören singen und Gott preisen; der Prophet singt sofort mit; ferner auf Klemens Strom. V Stählin 377, 20, wo aus einer „Sophonias-Apokalypse“ zitiert wird: „und es faßte mich ein Pneuma und trug mich in den 5. Himmel, und ich sah Engel, *κύριοι* genannt . . ., welche Gott, den *ἄρχητος ὑψιστος* priesen.“ Daraus schließt Kroll, daß die hermetische Vorstellung sich an jüdische Vorbilder anlehnt (Bousset, Rel. d. Jud. <sup>2</sup> 120). Auch Reitzenstein macht darauf aufmerksam, daß Eulogien und Amulette in der jüdischen Betrachtung einander gleichstehen, der Hymnus also einen Zusammenhang hat mit dem Zauber. Vgl. zu unserer Gruftliturgie auch, was Heiler, das Gebet, S. 147 sagt: „Nicht wenige ägyptische Hymnen sind zu dem Zwecke gedichtet, um von den Toten rezitiert zu werden; man legt sie ihnen in den Sarg oder schreibt sie an die Wände ihrer Grabkammern, auf daß sie durch diese Preis- und Gebetsgesänge das Herz der Götter gewinnen und so ein glückliches Leben in der anderen Welt sich sichern mögen.“ Die Gesamt-Eucharistie wurde hier ebenso als ein solcher Hymnus empfunden.

<sup>25)</sup> Vgl. den Hymnus (Pistis Sophia 346) „auf den König, den Eingeborenen“, gesungen von den 12 Kräften, die jeder der 12 Gerechten hat; „und ein jeder hat einen Kranz auf seinem Haupte“:

„Um deines Bildes willen sahen wir dich,  
„Flohen zu dir,  
„Standen bei dir,  
„Und empfangen den unverwelkbaren Kranz,  
„Welchen man durch dich gekannt hat.  
„Preis sei dir in Ewigkeit, o Eingeborener.“  
Und alle sagten zugleich: „Amen.“

Demnach gehört zu einem Hymnus ein Kranz! Also zu einem als Hymnus, als Danksagung aufgefaßten Jesumahl auch ein Kranz. Nach hellenischer Sitte, die aber von Christen ältester Zeit abgelehnt wurde; denn Minucius Felix läßt den Cäcilius (Oct. ed. Halm 17 c. 12) sagen: non floribus caput necitis, non corpus odoribus honestatis: reservatis unguenta funeribus, coronas etiam sepulcris denegatis. Hinwiederum von den Anhängern des Karpokrates und der Marzellina weiß Irenäus mit Entsetzen zu berichten, daß sie gemalte oder sonstige Bilder Jesu haben und bekränzen (adv. haer. I 25, 6).

<sup>26)</sup> Eine andere Art des Dankgebetes der Johannes-Akten zeigt der Dank nach der Bekehrung des leichenschänderischen Kallimachus; dies Dankgebet bewegt sich in den berühmten heiligen Antithesen: „O, wie mächtig du bist, Herr Jesus Christus, das weiß ich nicht, der ich über deine große Barmherzigkeit und unendliche Langmut staune. O welche eine Größe stieg zur Knechtschaft herab! O unaussprechliche Freiheit, die von uns geknechtet



ward! O unbegreifliche Herrlichkeit, die auf uns gekommen ist! Der du das Grab vor Schimpf bewahrtest, der du dem Menschen, welcher sich selbst besudelte, zum Erlöser wurdest, und den, der tote Leiber (schänden wollte), züchtig zu sein lehrtest, Vater voll Mitleid und Erbarmen gegen den Menschen, der dich nicht achtete, wir rühmen, loben, preisen dich und danken dir für deine große Güte und Langmut, heiliger Jesus; denn du allein bist Gott und kein anderer, du, gegen dessen Macht alle Anschläge nichts ausrichten jetzt und in Ewigkeit. Amen.“ (Übers. bei Hennecke 448.) Der Dank an den Vater durch Jesus ist hier Dank an Jesus als den Vater! — Die Johannes-Akten kennen auch das „Heilige Schweigen“: „Darum laßt uns ihn (sc. den Herrn) anbeten . . . nicht mit Hand und Mund und Zunge und überhaupt mit keinem Organ des Körpers, sondern mit der Stimmung der Seele, ihn, der ein Mensch ward ohne diesen Leib.“ (Übers. bei Hennecke 455.) Zum heiligen Schweigen überhaupt vgl. wieder Heiler, Das Gebet, bes. 239 f.

<sup>27)</sup> καὶ γὰρ προσφορὰς προσφέρειν προσέταξεν ἡμῖν ὁ Σωτὴρ, ἀλλ' οὐχὶ τὰς δι' ἀλόγων ζώων, ἢ τούτων τῶν θυμαίων, ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἰνῶν καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ ἐμποίας (Migne P. G. 41, 564 C). Sichtlich bildet hier διὰ πνευματικῶν αἰνῶν καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας die eine Hälfte, die Liebestätigkeit die andere; die erste Hälfte ist nur eine Umschreibung für den Mahlgottesdienst, gelegentlich dessen die 2. Hälfte besonders geübt wird.

<sup>28)</sup> Vgl. Pistis Sophia 115: nach ihrer Errettung durch Jesus „trat sie (Pistis Sophia) in die Mitte der Unsichtbaren und pries mich in ihrer Mitte, indem sie sprach usw.“ I. Jeû 297: „er aber sprach zu ihnen, den Zwölfen: umgebet mich alle! Und sie umgaben ihn alle. Er sprach zu ihnen: Antwortet mir und preiset mit mir, auf daß ich meinen Vater wegen der Emanation aller Schätze preise. Er aber begann den Lobgesang anzustimmen, indem er seinen Vater pries und also sprach“ (es folgt ein sinnloser Hymnus). In dem Hymnus antworten die Jünger immer wieder mit „Amen“. Vgl. Mechtild v. Magdeburg (ed. H. A. Grimm, Inselverlag S. 20 ff.): „So wird da ein schönes Lobtanzen.“ „Ich kann nicht tanzen, Herr, es sei, du führest mich.“

<sup>29)</sup> Vgl. oben Anmerkung 24.

<sup>30)</sup> Vgl. Act. Vercell. (Handel des Petrus mit Simon) 2 (um 200), wo die Leute dem Paulus Brot und Wasser (sacrificium Paulo pane et aqua) bringen, „damit er das Gebet (oratio) (darüber) spreche und es jedem austeile“.

<sup>31)</sup> Solche „Stimmen vom Himmel“ waren in den Mysterien der Hellenen üblich; sie sind in der Art unserer Kirchenchöre zu denken, die ähnlich empfunden werden. Reitz. Poim. 55<sup>3</sup>: „Wenn der angebliche Cyprian (Conf. c. 17) in der Kirche die Sänger nach jedem Vers ein ihm unverständliches Epiphonem singen hörte, so glaubte er Engel zu hören.“

<sup>32)</sup> Vgl. Irenäus adv. haer. II 32, 5 das Lob der Kirche (gegenüber den Kunststücken der Gnostiker: Nec invocationibus angelicis facit aliquid, nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate; sed munde et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit, et nomen Domini nostri Jesu Christi invocans, virtutes ad utilitates hominum, sed non ad seductionem perficit.

<sup>33)</sup> Origenes z. B. vertritt den christlichen Namenglauben c. Cels. I 6; Celsus behauptete, δαιμόνων τινῶν ὀνόμασι καὶ κατακλήσει δοκεῖν ἰσχύειν Χριστιανούς, Origenes erwidert: Nein, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτῶν ἱστοριῶν καὶ ἄλλων λόγων πεπιστευμένων κατὰ τὴν θείαν γραφὴν. Vgl. I 24; VIII 58; dazu Harnack TU VIII 4 S. 122. Noch bei Minucius Felix scheinen aber solche Beschwörungen nicht in nomine Jesu, sondern per Deum verum et solum (ed. Halm c. 27 p. 40) geschehen zu sein.



34) Hier liegt auch die eigentliche Wurzel, aus der die Eucharistie für einen großen Teil der Christenheit zu einem Opfer wurde. Für diesen Teil war die Auffassung der Eucharistie als eines Opfers die erlebnismächtigste! Nicht weil die Eucharistie von vornherein ein Opfer gewesen, nahm man sie so, sondern weil man ein Opfer haben wollte und nicht Besseres fand als eben die Eucharistie! Die Auffassungen waren frei, und es gab ihrer viele, unter ihnen auch die Opfermeinung in irgendeinem Sinn; sie triumphierte, weil sie der Mehrzahl immer kongenialer wurde — die Mehrzahl wollte ein Opfer um jeden Preis. Deutlich sieht man dieses „wir wollen ein Opfer“ bei Irenäus, also in einer Zeit, wo alle anderen Auffassungen der Eucharistie noch ebenso möglich waren, ja die Auffassung als einer Danksagung, eines Hymnus sogar dem Irenäus die beherrschende bleibt: „Wir opfern ja ihm (sc. Gott), nicht als ob er bedürftig wäre, sondern zur Danksagung vor seiner Herrschaft, und zur Heiligung der Schöpfung. Denn wie Gott dessen nicht bedarf, was wir haben, so bedürfen wir eines Opfers an Gott“ (Adv. haer. IV 18, 6). Also es bleibt die Bedürfnislosigkeit (*ἀνένδεια*) der Gottheit, es bleibt die Tatsache, daß man ihr überhaupt nichts tun, geschweige denn schenken kann, nur danksagen kann man ihr — aber Irenäus und seine Gesinnungsgenossen können sich keine eindrucksvollere Danksagung denken als eben ein Opfer — und so ist ihnen die Eucharistie Höchstes und Tiefstes, weil man da Leib und Blut des Herrn Gott darbringen kann (*προσφέρειν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ* a. a. O. 5). Die dem Opfer Abgeneigten (vgl. Hebr. 7, 23–27; Minucius Felix c. 32) würden dazu sagen, im Gegenteil sei das eindrucksvollste Opfer das geistige Opfer, z. B. die Danksagung! Es gibt eben von Anfang an verschiedene Typen unter den Christen, deren Psyche ganz verschieden ist. Irenäus — Minucius Felix sind allzeit in zahllosen Exemplaren vorhanden; und daneben die staunenswerte Menge anderer Typen! Und schließlich sammelt sich jeder Typus aus der christlichen Religion, ja überhaupt aus der lebendigen Religion, dasjenige, was ihm das tiefste Erleben des Göttlichen ermöglicht. Wie der Mensch, so sein Gottesdienst! So schwoll die Begeisterung für das Abendmahl als für ein Opfer zur Lawine an, weil die Mehrzahl der Menschheit opfern will. So wurde aber auch der Widerspruch dagegen und der Kampf für das Abendmahl als Danksagung, als Hymnus, als Todesgedächtnis, als Brudermahl und mystische Einigung nie müde, weil auch der andere Typus nicht ausstarb und hoffentlich nie aussterben wird. Denn die Kraft des Christentums für alle lebt vom Reichtum der Typen, welkt mit dem Welken der Typen, wird zur Fessel, wenn nur mehr ein Typus gilt. Daß der Opferauffassung letzten Endes nicht das Wesen der Eucharistie selbst, sondern der Wille der Christen „wir wollen ein Opfer“ zugrunde liegt, das läßt auch noch das Konzil von Trient ehrlich zutage treten; in der 22. Sitzung, im Dekret über das Meßopfer c. 1, wird als Grund für die Jesus zugeschriebene Einsetzung eines unblutigen Opfers feierlich angegeben: *sicut hominum natura exigit* — „wie es die menschliche Natur verlangt“, mit anderen Worten: weil ein Typus unter den Christen Höchstes nur in einem Opfer, Höchstes nur als Opfer erleben kann!



# Übersetzung der fremdsprachlichen Zitate.

- S. 4: *ἀγάπη* (agape) Liebe; Liebesmahl. — Qui pridie ist der Anfang des Gebetes, in welches die Einsetzungsworte eingebettet sind „Welcher am Tage vor seinem Leiden“.
- S. 5: *καταμήνια* (katamenia) Monatsfluß.
- S. 7: *ἀνακομίζειν* (anakomizein) wieder in den früheren Zustand bringen. *ῥύσις τῆς ἐπιθυμίας* (rhyxis tes epithymias) Lustabfluß.
- S. 8: supernaturatio Erhebung über die Natur. — *ἀπόρροια τῆς ἡδονῆς* (aporrhoeia tes hedones) Lustabfluß.
- S. 9: *Παρθένος* (parthenos) Jungfrau. — bar Sohn. — baal Herr.
- S. 11: horrendum ein Schreckliches, Schauriges. — sanctum ein Heiliges.
- S. 12: post multas epulas etc. „nach einem reichlichen Mahl, wenn das Gelage hitzig wird und in den Völlerei-Menschen die Glut unlauterer Lust entbrennt“. — *τινὰς ἄλλους κτλ.* „einige andere Nacheiferer solcher Schlechtigkeiten.“ — *ἐν πλησμονῇ τοι Κύπρις* (en plesmone toi Kypris) = in der Völlerei kommt die kyprische Göttin (Aphrodite). — *ἐν τοιαύτῃ ἀγάπῃ κτλ.* „bei solcher agape üben sie die Gemeinschaft“. — *κοινωνία* (koinonia) Gemeinschaft.
- S. 13: *πάνδημος Ἀφροδίτη* (pandemos Aphrodite) = Gassenhure. — *κοινωνία μυστικῇ* (koinonia mystike) = mystische Gemeinschaft. — *ἐνυβρίζοντες καὶ τῷ ὀνόματι* (enybrizontes kai to onomati) = freveln sogar mit dem Worte. — *τελεία ἀγάπη* (teleia agape) = vollkommene agape. — *ἅγιος ἁγίων* = der Heilige der Heiligen (vielleicht Anspielung auf das Dreimalheilig). — Justin: „denn uns ist so etwas wie die schamlose Vermischung kein Sakrament“. — *solvere opera hysterae* = die Werke der Gebärmutter auflösen. — *iam autem etc.* „ich habe aber auch ihre Schriften gesammelt“.
- S. 15: *μέχρως ἐγγωρεῖ* (mechris enchorei), meist übersetzt: „solange die Zeit reicht“.
- S. 17: „Zusammenkunft aller Städter und Landbewohner an einem Punkte“. — *religiosissimus* = ein Hochreligiöser.
- S. 18: *φίλημα ἀγάπης* (philema agapes) Kuß der Liebe. — *superadditum* eine nicht notwendige Beigabe, eine Zugabe. (Alles übrige siehe im Vorausgehenden, auch S. 4 no. 2.)
- S. 19: *προκαθιμένη τῆς ἀγάπης*: „Vorsitzerin der Liebe“. — *ἄγνός* (hagnos) heilig. — *κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ*: „nach der Liebe J. Chr.“ — *ἁγιοδύτης* u. s. f. = gotteswürdig, ehrwürdig, lobpreisungswürdig, lobwürdig, erhörungswürdig und heiligkeitwürdig. — *ἦτις κτλ.*: welche den Vorsitz hat am Platze Rom.
- S. 20: *δῶρον* (doron) Geschenk; (das übrige ist S. 4 no. 4 übersetzt).
- S. 21: *κοινὸν ἄρτον κτλ.* gemeinsames Brot und gemeinen Trank. — „das ist der Leib Christi, das ist das Blut Christi“. — *μαθεῖν* (mathein) lernen, *παθεῖν* (pathein) erleiden. — „Aristoteles ist dafür, daß die Eingeweihten nicht etwas zu lernen bekommen sondern zu leiden und Zustände zu erfahren, so empfänglich sind sie geworden“. — *δύναμις* Kraft.
- S. 22: cista mystica der Behälter für die Mysterien-Gegenstände.
- S. 23: Justin: eucharistierte Nahrung. — *εὐχαριστία* (eucharistia), eigentlich: Danksagung, dann: Danksagungsfeier, überhaupt: Abendmahlsfeier.
- S. 24: *τελεία ἐπικλήσις* (teleia epiklesis) eine vollkommene Epiklese (= Gebet um Erscheinen der Gottheit). — *mana* = der religionswissenschaft-



liche Ausdruck für die von den Primitiven geglaubte geheime Macht in den Dingen und Menschen.

- S. 25: γνῶσις (gnosis) eigentl. Erkenntnis, hier: kraftspendendes Geheimwissen. — Magna Mater Große Mutter. — ἡ τῶν ὄλων ψυχὴ die Seele des Alls.
- S. 26: „die Mutter aller Lebenden“ — „die wahre vollkommene Schlange“ — „die katholische (= das All umfassende) Schlange“. — „Am Anfang war die Schlange“. — „Ehre sei dem oberen Vater durch die Schlange“.
- S. 28: „vollkommenes Opfer“. — „das ist mein Leib“.
- S. 29: „Sakrament der mystischen Einigung“.
- S. 30: „Nachäffung der heiligen Dinge der Kirche“. — „es sind verändert bei ihnen die Mysterien“. — „nicht nach der Richtschnur der Kirche“.
- S. 31: „himmlische Sakramente“ — „katholische und apostolische Kirche“ — „Brot und Käse darbringen“ — ignorantia = Unwissenheit — simplicitas = Einfältigkeit.
- S. 32: humectatio luminis Lichttau.
- S. 34: Liber Ordinum ed. Férotin: „es steige herab jene unbegreifliche Herrlichkeit deines heiligen Geistes, wie sie einst herabstieg wunderbarlich auf die Opfergaben der Väter“.
- S. 37: „damit er durch das Leiden das Wasser heilige“. — „Brot und ein Becher Wassers und Mischweins — von dem eucharistierten Brot und Wein und Wasser — Brot und Wein und Wasser“.
- S. 38: tres guttulae „3 Tröpfchen“.
- S. 40: προσποιεῖσθαι (prospoieisthai) nachahmen, nachäffen.
- S. 42: συνουσία (synusia) Beischlaf.
- S. 43: „eucharistierte Nahrung“, „aus der unser Blut und Fleisch durch Umwandlung genährt wird“, „denn nicht wie gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir das“. — ἄρτος (artos) Brot, πόμα (poma) Trank. — ὃν τρόπον (hon tropon) „auf welche Weise“. — „die Charis derer, die über das All sind, tropfe ihr Blut in jenen Kelch durch seine Epiklese“. — στάζειν (stazein) tropfen.
- S. 44: Gemeinheit — Danksagen — Macht — Brot der Segnung.
- S. 45: „und fing an zu sprechen“. — „Mutter der Barmherzigkeit“ — ruach Geist (fem.).
- S. 46: „komm, du Ruhe!“ — „die heilige Taube“.
- S. 47: „Es gereiche dir dies zur Nachlassung der Sünden und der äonischen Vergehungen“.
- S. 48: Magna Mater Cybele „die Große Mutter Kybele“. — „ein hervorstechender Tag des Jahres“.
- S. 49: εὐλογίαι (eulogiai) Benediktionen, Segenssprüche — εὐχαριστίαι (eucharistiai) Danksagungen.
- S. 51: „danksagen und Segen sprechen“.
- S. 53: ἀνάργυρος (anargyros) ein Arzt, der sich nicht bezahlen läßt.
- S. 54: Ἠθικά (Ethika) Abhandlungen über Fragen der Sittlichkeit.
- S. 55: Mk. 14, 26: „und als sie den Hymnus vollendet, gingen sie hinaus“.
- S. 56: „Zerbissen will ich werden und zerbeißen will ich“, „essen will ich und gegessen werden will ich“ („getauft will ich werden und taufen will ich“). — „Preis dir, Logos“.
- S. 58: „das gegenwärtige Göttlich-Mächtige“. — „Zeus, prächtigster, größter, der du im Äther wohnest“. — „J-E, J-E, Paieon!“
- S. 59: ἐπικλήσις (epiklesis) Epiklese, Herbeirufung der Gottheit.
- S. 61: „Dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in



- Ewigkeit“. — *ἁγιασμός* (hagiasmos) Heiligung. — *πνευματικὴ δύναμις* (pneumatike dynamis) pneumatische Kraft. — *μεταβέβληται* (metabebletai) ist verwandelt. — „Durch die Kraft des Gottesnamens“.
- S. 62: flatus vocis bloß Luft. — „durch Kraft ist es in pneumatische Kraft geändert worden“.
- S. 63: „Andenken an den Tod des Herrn“. — „Erinnerung“.
- S. 65: historia Nachricht, Bericht.
- S. 68: „Kraft des Christus“. — S. 69: „Wasser in Kraft“. — S. 71: „in Jauchzen“.
- S. 73: „ein wahres und eigentliches Opfer“ (Conc. Trid.).
- S. 74: „sichtbares Wort“. — „daß Leib und Blut Christi wahrhaft zugegen sind und den Kommunikanten ausgeteilt werden“. — „hörbares Wort“, — „wahrhaft, wirklich, wesentlich“. — „sind wahrhaft zugegen und werden den Kommunikanten ausgeteilt“.

## Namen= und Sachverzeichnis.

**A.**  
 Abendmahl 10 ff. 71 ff.  
 Achte Kraft 78 f.  
 Agape 4. 12 f. 18 f.  
 Alilat 8  
 Allmutter 6 u. ö.  
 Ammas 8  
 Anahita 8  
 Anakomizein 7  
 Anamnese 21. 63. 73  
 Apostoliker 30  
 Aquarier 31  
 Aristoteles 21  
 Arzt 53  
 Asklepios 24  
 Astarte 8  
 Assumptionstheorie 43  
 Auflösung d. Gebotes 5 ff.  
 76.  
 Auflösung d. Werkes 5 ff.  
 76.  
 Augustana 74  
 Autogenes 9. 41  
 Autun 37

**B.**  
 Barbelo 7. 9. 41 u. ö.  
 Barbelo-Gnostiker 6  
 Baudissin 26  
 Bertholet 77  
 Bestreichung der Hände 8  
 Borboriten 6  
 Bousset 9. 77. 83  
 Brandt 32  
 Brotmahle 22 ff. 27 ff. 44 f.  
 Bruderkuß 4. 18 f. 23. 77  
 Brugsch 77  
 Bythos 45

**C.**  
 Celsus 12  
 Charis 38 ff. 44 ff. 69 f.

Christuserlebnis 67 ff.  
 Chrysostomus 16  
 Cista mystica 22. 24. vgl.  
 „Korb“  
 Consummatio Joannis 52.  
 60  
 Cyprian 31

**D.**  
 Danksagungsmahle 51 ff.  
 70 f.  
 Demeter 8. 42  
 Demonstration d. Christus  
 39 ff. 44. 46 ff.  
 Didache 60 f. u. ö.  
 Drache 25 ff. 77

**E.**  
 Ea 32  
 Ebionaeer 29 f.  
 Ebioniten 30  
 Einsetzungsbericht 62 f.  
 Embryo-Mahl 5  
 Enkratiten 30  
 Ennoia 9. 41  
 Epiklesenwunder 34. 39.  
 46 f. 69  
 Epiklese 22 ff. 46 ff. 58.  
 69 f.  
 Epiphaner 6  
 Epiphanius 3 ff. 29 u. ö.  
 Erlebnis 20 f. 37. 49. 64 ff.  
 Erotik 65  
 Esau 13  
 Evangelisches Christentum  
 73 ff.

**F.**  
 Ficker 54  
 Filastrius 31  
 Fisch 37  
 Fleisch 7

Formel 71. 72  
 Fuerth M. 65

**G.**  
 Geistige Opfer 49. 53 ff.  
 Gressmann 82  
 Große Mutter 8 ff. 47 u. ö.  
 Gunkel 77

**H.**  
 Harnack 31. 36. 80. 84  
 Hausmahle 17 f.  
 Heiler 21. 58. 65. 82  
 Heitmüller 27. 61  
 Helena 41  
 Hellenismus 48 ff.  
 Hennecke 45 u. ö.  
 Hermes 48 ff. 77 u. ö.  
 Himmelsstimme 60. 84  
 Himmelswasser 32 ff.  
 Hippolyt 13. 25. 42. 77  
 Hymnus 14. 20. 23 ff. 49 ff.  
 58  
 Hystera 42

**J.**  
 Jakob 13 f.  
 Jamblichus 49  
 Jesus 66 ff.  
 Jeû 13 f. 35 ff. u. ö.  
 Ignatius 17. 37  
 Inschrift v. Autun 37  
 Johannes-Akten 55 ff. u. ö.  
 Jordan 32  
 Irenaeus 4. 9. 13. 25. 38.  
 42. 85  
 Justin 4. 13. 14 ff. 20 ff.  
 37. 42 ff. 54. 63  
 Jülicher 31  
 Ishtar 8  
 Isidor 54 f.  
 Isis 8



## K.

Kajaner 13  
Karpokratianer 12. 81  
Katechumenen 30  
Katholizismus 40. 72f. 80f.  
Käse 31. 78  
Kessler 32  
Klemens v. A. 5. 12 u. ö.  
Koch H. 83  
Koddianer 9  
Kollyridianerinnen 48. 70.  
80  
Korb 48. 82  
Krafttheorie 61 f.  
Kranz 53. 83  
Kreuz 46 f.  
Kroll 24. 82  
Kroll J. 83  
Kuchenopfer 24  
Kultmystik 10. 12  
Kwannyin 8  
Kwannon 8  
Kybele 8. 48

## L.

Laienkommunion 29  
Lesegottesdienst 15 f.  
Lesemysterium 35  
Leviathan 25  
Leviter 6  
Liebfrauenkommunion 40  
Liechtenhan 25  
Litanei 33  
Loofs 43  
Luther 37. 74  
Luthertum 16 f. 74

## M.

Ma 8  
Macht 9  
Madonnenverehrung 48.  
70. 79 ff.  
Magdalena 80  
Magna Mater 8 ff. 26. 41.  
69 f. 80 ff.  
Mambuhā 32  
Mami 8  
Mana 8. 24  
Mana rabbā 32  
Mandäer 32. 68 f.  
Marcion 30  
Marduk 25. 32  
Markus d. Gnostiker 38 ff.  
69 f. u. ö.

Mariamme 79 f.  
Martyrium Pionii 31  
Mater misericordiae 45  
Mechtild v. Magdeburg 84  
Menstrualblut 4 ff.  
Messe 4. 20. 38. 79. 85  
Minucius Felix 12. 83. 85  
Mithras 37  
Mystik 10. 49

## N.

Naassener 25  
Nachahmungszauber 11  
Nacktheit 8  
Name 47 ff. 60 ff. 71. 84  
Nestorius 16  
Nikolaiten 5. 6  
Norden 83  
Noria-Sage 6

## O.

Öl 30. 61 f. 78  
Opfertypus 19 f. 24. 28.  
73. 84. 85  
Ophianer 25  
Ophiten 9. 22 ff. 32. 41. 67 f.  
Optatus v. Mileve 37  
Ordo Romanus 38  
Origenes 25  
Oxyrhynchos 9

## P.

Pascha 4. 5  
Peraten 25  
Petrus-Akten 54  
Phibioniten 3 ff. 35. 65 ff.  
78 f.  
Philippus-Ev. 5. 6  
Pistis Sophia 13 f. 33 ff.  
Preuschen 45  
Preuß 77  
Priesterinnen 39. 48  
Proskynese 24  
Prospora 4  
Protestantismus 16 f.  
Prostitution 9  
Prunikos 6. 25. 41 u. ö.  
Pseudoklementinen 31. 78  
Psyche 7. 10. 25  
Ptolemäus 55

## R.

Raabe 45 u. ö.  
Realismus 42 ff.

Reitzenstein 9. 65. 83 u. ö.  
Religion 64  
Rubriken 29

## S.

Sabazios 24  
Schlange 22 ff. 67 f. 77 f.  
Schmidt C. 36 u. ö.  
Scholz H. 64. 65  
Sethianer 25. 32  
Sextus Empiricus 49  
Sige 42. 45  
Simon Magus 41  
Simon d. Hohepriester 18  
Sophia 9. 25. 41 u. ö.  
Spengler O. 65  
Sperma 4 ff. 8. 11. 13 f.  
35. 55  
Spiegelberg 79  
Stratitotiker 6  
Sünde 35. 47  
Syllegeten 4 ff. 77 u. ö.  
Symbolik 30 f.  
Synusia 65. 79

## T.

Tanz 55 ff. 84  
Tatian 30  
Taube 45 f.  
Taufwasser 36 ff. 68 f. 79  
Tertullian 30  
Thelema 41  
Theodot 30. 61  
Thomas-Akten 44 u. ö.  
Tierkult 22 ff. 67 f.  
Totenmesse 51

## U.

Urheber 25

## V.

Voces barbarae 33 f.

## W.

Waitz 50  
Wasser 29 ff. 68 f.  
Wasserspense 38. 79  
Weisheit Salomonis 78  
Wessely 78  
Wetter 11. 14. 21. 47  
Wildwachsende Religiösi-  
tät 67 ff.  
Wundt 77

## Z.

Zorokothora 36

# Inhaltsverzeichnis.

Einleitung . . . . .	3
Primitive Synkretismen . . . . .	3
Wasser-Eucharistien . . . . .	29
Charis-Kommunionen . . . . .	38
Hellenistische Jesus-Mahle . . . . .	48
Ergebnisse . . . . .	63
Anmerkungen (und Exkurse) . . . . .	76
Übersetzung der fremdsprachlichen Zitate . . . . .	86
Namen- und Sachverzeichnis . . . . .	88
Inhalts-Verzeichnis . . . . .	89



CHR. KAISER VERLAG IN MÜNCHEN

# Vom Lebenswerk Rudolf Steiners

## Eine Hoffnung neuer Kultur

herausgegeben von Dr. Friedrich Rittelmeyer

Dritte Auflage (9.—12.Tausend)

Geh. Mk. 70.—; in Pappe geb. Mk. 90.—; in Halbl. geb. Mk. 100.—

Als Sonderdrucke sind daraus die folgenden Einzelaufsätze erschienen:

- Rittelmeyer, Fr., Persönlichkeit und Werk R. Steiners Geh. 12.—  
Eriksen, R., Rudolf Steiner und die Philosophie . . . Geh. 10.—  
Geyer, Chr., Rudolf Steiner und die Religion . . . . Geh. 10.—  
Wohlbald, H., Rud. Steiner und die Naturwissenschaft Geh. 10.—  
Bauer, M., Rudolf Steiner und die Pädagogik . . . . Geh. 10.—  
Boos, R., Rudolf Steiner und die Politik . . . . . Geh. 10.—  
Schwebsch, E., Rudolf Steiner und Goethe . . . . . Geh. 10.—  
Beckh, H., Rudolf Steiner und das Morgenland . . . Geh. 10.—  
Rittelmeyer, Fr., Rudolf Steiner und das Deutschtum Geh. 10.—  
Dedo, R., Überblick über das Literar. Werk R. Steiners Geh. 8.—

Das Werk, als dessen Herausgeber einer der führenden evangelischen Theologen zeichnet, ist die erste umfassende Darstellung der Denker- und Hellseherleistung Steiners, den die letzten Jahre in den Mittelpunkt der geistigen Auseinandersetzungen gerückt haben. . . . Hier soll nur auf den schier unerschöpflichen Reichtum des Buches hingewiesen werden, das zu tiefster Auseinandersetzung herausfordert, das eines der wenigen Bücher ist, wie sie Nietzsche wünschte als „Herolde des Geistes“.

P. Wiesenhütter.

---

## D. Dr. Friedrich Heiler

# Das Geheimnis des Gebets

Neue Auflage in Vorbereitung

Was Heiler hier bietet, ist seinen wissenschaftlichen Untersuchungen entfloßen, darum tief begründet, aber allgemein verständlich gehalten und durch den Glanz und die Kraft der Gedanken, wie durch die Innigkeit persönlichen Bekenntens von erbaulicher Kraft.

Evang. Gemeindeblatt.

## Dr. Maria Fuerth

# Die Madonnenverehrung

Preis brosch. Mk. 10.—

. . . Der Verfasserin, die Protestantin ist, muß eine gänzlich unparteiische Objektivität und eine besondere Fähigkeit der Einfühlung in die katholische Frömmigkeitswelt und den Madonnenkult nachgerühmt werden, die sich bisweilen zu einem intensiven, persönlichen Marienerlebnis von religiöser Innigkeit und künstlerischer Schönheit steigert.

Prof. D. Dr. Fr. Heiler.



# Dr. Friedrich Rittelmeyer

## Das Vaterunser

Geh. Mk. 25.—

Geb. Mk. 35.—

Predigten über das Vaterunser gibt es bereits in Hülle und Fülle. Rittelmeyer weiß trotzdem viel Unausgesprochenes dem Herrngebet abzugewinnen. Er holt aus seinem Reichtum das Höchste hervor und bietet es für eine kraftvolle innere Erneuerung dar.

## Das Hohe Lied der Liebe

Brosch. Mk. 6.—

Diese Predigten sind ein „Hohes Lied heiliger Verkündigung der göttlichen Liebe“, gesungen aus einem begeisterten, tief von der Liebe Jesu erfaßten Herzen in andringenden, hinreißenden Worten voll reicher Gedankenfülle.

## Die deutsche Not im Lichte Jesu

Geh. Mk. 18.—

Geb. Mk. 28.—

Tief fühlt Rittelmeyer die Not der deutschen Seele. Jesu Licht erfüllt ihn, dazu der Reichtum deutschen Geisteslebens und der Religionsgeschichte der Menschheit: eine herrliche Gabe.

## Luther unter uns

Geh. Mk. 10.—

Tiefdurchfühlt, geistvoll, aus den tiefen Gründen reicher besonnener Belesenheit, dabei vollkommen verständlich und praktisch, gehören diese reichhaltigen drei Vorträge und Predigten zum Fruchtbarsten, das uns die Versenkung in Luther brachte.

## Jesus

Geh. Mk. 18.—

Geb. Mk. 28.—

Das Buch gehört mit Harnacks „Wesen des Christentums“, Boussets „Jesus“ und Weinels „Jesus“ zu den bedeutendsten modernen Jesusstudien, eine schöpferische Synthese aus historischer Betrachtung und persönlichem Eindringen.

## Tatchristentum

Geh. Mk. 18.—

Geb. Mk. 28.—

Diese Reden sind im Anschluß an Wundererzählungen gehalten und ihr Sinn ist dieser: Das Christentum der Vergangenheit hat trotz manchen wertvollen Dingen ein ganz wichtiges übersehen, nämlich, daß es Kräfte gibt, die eine wirkliche Erneuerung und Umgestaltung des Daseins und des leiblichen Lebens ermöglichen. Das Christentum, das einmal noch kommen muß und das Herrlichkeit des Handelns und Wundergewalt kühn in sich trägt, wird nicht mehr aufgehen im Troste und in der Beruhigung betrübter Seelen, sondern wird erst das wahre Recht haben, sich auf göttliche Wunderkraft zu berufen. (Pfr. lic. Dr. Hans Hartmann.)

## Nietzsche und die Religion

Geh. Mk. 18.—

Geb. Mk. 28.—

Die Vorträge sind mir eine der erfreulichsten und erquickendsten Erscheinungen in der gesamten Nietzsche-Literatur. Es dürfte hier alles verarbeitet sein, was sich bei Nietzsche an Äußerungen über Religion und Christentum findet, so daß wir eine in ihrer Art erschöpfende Schrift vor uns haben .... (Christliche Welt)



## Christentum und soziale Frage

Eine Schriftenserie zur Verständigung zwischen  
Arbeiterbewegung und Christenheit

**Heft 1: Merz, G., Religiöse Ansätze im modernen Sozialismus. 2. Auflage.** Geh. Mk. 9.—

Dem religiösen Einschlag im Gewebe des modernen Sozialismus geht der Verfasser nach, um zur Erkenntnis zu kommen, daß im Sozialismus der große Protest lebendig ist gegen die seelenlose Zeit des Kapitals und der Maschine. Frisch und überzeugungsfroh ist dieses 1. Heft geschrieben.

(Dr. Vogl im Bücherwurm.)

**Heft 2: Rittelmeyer, Dr. Fr., Zur innersten Politik.** Geh. Mk. 9.—

Wie tief das Pathos des Verfassers ist, ergibt sich aus seinem Bekenntnis, daß ihn tiefste Erschütterung erfülle „über die Blindheit der weitesten bürgerlichen und besonders auch der christl. Kreise über die Arbeiterbewegung“, deren Seele man über allerlei betrübendem Außenwerk nicht sehen wolle.

(Monatsschr. f. prakt. Theol.)

**Heft 3: Heiler, D. Dr. Fr., Jesus und der Sozialismus.** (Vergriffen)

**Heft 4: Sodeur, Dr. G., Der Kommunismus in der Kirchengeschichte.** Geh. Mk. 5.—

In klarer, lebendiger Weise läßt Sodeur die Zeiten des Christentums erstehen, wo aus dem Geist des Evangeliums kommunistisch-wirtschaftliche Forderungen zu verwirklichen gesucht wurden. Sein maßvolles Urteil ist wenig aufdringlich, aber gerade deshalb treten die Beziehungen und Gegensätze zum Zeitgeschehen deutlich hervor.

**Heft 5: Hartmann, Dr. H., Die Stimme des Volkes.** Geh. Mk. 9.—

Ein höchst wertvolles und umfangreiches, aus der Vortragspraxis und der Gemeindearbeit im Industriegebiet heraus gesammeltes Material, wie sich dem sozialistischen Arbeiter sein Verhältnis zu Jesus, Religion, Christentum, Kirche usw. darstellt. Schon wegen des in dieser Form noch nie dargebotenen Materials ist diese Schrift von außerordentlichem Wert. (Sozial. Monatshefte.)

**Heft 6: Geyer, D. Dr. Chr. und Pauli, A., Christliches und Widerchristliches im modernen Sozialismus.** Geh. Mk. 10.—

In diesem Heft liest man mit reiner Zustimmung, wie der liebevolle Optimismus Geyers und die mehr nüchterne kritische Sachlichkeit Paulis doch weitgehend zusammenklängen und einen Weg in die Zukunft nur in einem ethisch und religiös vertieften Sozialismus bzw. einem sozial durchgebildeten Christentum erkennen.

(Pfr. Ortloph i. Christent. u. Gegenw.)

**Heft 7: Koch, Dr. W., Die Stellung des Quäkertums zur sozialen Frage.** Mk. 9.—

Walter Koch gibt hier einen Überblick über die drei Jahrhunderte quakerischer Ideengeschichte und die ruhmreiche Geschichte ihrer sozialen Großtaten. Die Schrift dürfte nicht nur einzigartig sein für die Kenntnis des Quäkertums, sondern darüber hinaus ernste Beachtung finden wegen ihrer Ausblicke für den Zusammenhang von sozialer Revolution und religiöser Erweckung.